


Ex-libris
Charles Atwood
Kofoid

REALIS

PHILOSOPHIÆ

VOLUMEN II.

REALIS PHILOSOPHIÆ INSTITUTIONUM

AUCTORE I. BAYMA S. I. SAC.
IN COLLEGIO SAXOSYLVANO PHIL. PROF.

VOLUMEN II.

LONDINI
EXCUDEBANT TAYLOR ET FRANCIS
TYPOGRAPHI UNIVERSITATIS
A. D. MDCCCLXII.

PRÆFATIO.

AD absolvendam eam, quam inchoavimus, de realitatibus creatis investigationem, tractatus tres in hoc volumine, sicut in priore, coniunxi. Primus est *de spirituali substantia*, de qua separate agere, quamquam non est mos philosophis, dignum tamen atque utile in primis visum est: secundus agit *de homine*: tertius *de accidentibus* substantiæ sive materialis, sive spiritualis, sive compositæ. Coactus sum autem, ne moles voluminis ultra modum excresceret, quæstiones de passionibus, de habitibus, de œconomia animali hominis inter cætera omittere: systemata etiam ideologica, de quibus nemo tacere solet, prætermisi, eo quod non putaverim me posse singula breviter exponere atque discutere: quamquam solida, opinor, ideologiæ principia constitui, ad pleraque eorum systematum refellenda.

De ordine quem in singulis tractatibus pro opportunitate secutus sum, nihil dicam, quum ex indice ad calcem voluminis posito unusquisque possit eius rationem cognoscere: sed volo lectorem statim monitum

esse (iudico enim esse palam fatendum quod non pœnitet fecisse), me in quibusdam rerum capitibus evolvendis quæstiones nonnullas novas nunc primum proposuisse, quæ non leve in philosophia momentum habere videntur: in quibus propterea discutiendis et examinandis maiorem quamdam diligentiam impendi maxime velim ab iis, quos profundior scientia, aut olfactus quidam philosophicus certior et acutior, iudices fecerit et pro communi, vel etiam speciali, benevolentia monitores meos. Atque ut unum vel alterum exemplum proferam, tota nova recensque est inquisitio *de essentialibus constitutivis substantiæ spiritualis*, in ea præsertim parte, qua de ultimo eiusdem substantiæ complemento agitur: hanc autem inquisitionem deprehendi maxime utilem esse tum in solvenda celebri de principio individuationis quæstione, tum in origine spiritualium facultatum exploranda. Nova pariter est, opinor, tractatio *de composito ex spiritu et materia generatim*, in qua reliquis circa hominem quæstionibus prælusi: nova item *de fontibus accidentium* investigatio, ex qua accipio divisionem accidentium in simplicia seu primitiva, et complexa seu resultantia: nova quoque consideratio ex dynamica corporum constitutione, iuxta doctrinam in primo volumine expositam, derivata, et *ad reddendam de qualitatibus rationem* (quod semper difficile visum est) perspicue ac breviter accommodata. Hæc igitur et pauca quædam alia hoc nomine nova sunt, quod de iis nemo, quem sciam, directe et specialiter egerit: in quibus parem labori meo indulgentiam lectoris exopto. Sed alia quædam hoc nomine nova sunt, quod agitatis

hinc inde opinionibus contradicant, et magnis philosophorum litibus, quæ per tentatas hactenus vias visæ sunt semper ad componendum difficillimæ, novam concordiæ occasionem facile parent. Accidit enim nonnumquam, ut qui ferventibus aliorum certaminibus frigidus ipse assistit, quid utrinque peccetur facilius pervideat, discatque ex ipsis contendentium argumentis, ea quæ alii contra alios proferunt, si levis huc accessio fiat, levis inde detractio, ad unam loquendi rationem trahi posse, quæ iura utriusque partis conciliet, et pleniorem expressionem veritatis exhibeat. Atque hoc præsertim conciliationis studio in duabus magni momenti quæstionibus usus sum: quarum una est *de distinctione reali quantitatis a substantia*, ex qua pendet possibilitas reddendi rationem de accidentibus eucharisticis: altera est *de determinatione actus volitivi*, ex qua pendet possibilitas defendendi liberum arbitrium. Videbit autem lector in ipso fine voluminis, me accidentia absoluta non solum tenere (quamvis aliter explicata) cum Scholasticis, sed etiam ita vindicare a physicorum obiectionibus, ut nihil causæ supersit, cur accidentia sacramentalia ad purum phænomenum redigi cum quibusdam recentioribus velimus. In altera vero quæstione libertatem ita assero, ut et concedam haberi in actu volitivo determinationem quamdam ex iudicio practico provenientem, et ostendam actum illum non ut sic esse liberum, sed ob formalitatem tali determinationi supervenientem, quæ tota est in potestate volentis. Hanc quæstionem inveniet lector in tractatu de homine n. 66 et seqq.

Sunt vero alia quædam, minus fortasse notanda, in

quibus propriam sententiam habeo, ut circa modum explicandi sensationem, circa existentiam sensus agentis, circa relationes mutuas et non mutuas, circa ideam entis universalissimi, circa specificam spirituum distinctionem, et in paucis aliis quæstionibus: in quibus omnibus spero, lectorem, visis atque discussis probationibus, mecum facile concordaturum.

Quæ omnia explicite hoc loco monere volui, non ea mente, quasi vellem ex inventis meis laudem captare, ut quidam solent, qui, quæ præclariora putant, ostentant lectoribus; vix enim non contrarium timerem, qui rem periculi forsan non minus, quam laboris plenam suscepi (præsertim quum videam, me propter scribendi festinationem in hoc quoque volumine quædam improprie et inordinate dixisse): sed ut, quoniam ratiocinando in ea quæ enumeravi adductus sum, sciat quicumque se parem ferendo iudicio credit, circa quæ rerum capita diligentiam acuat.

I. B.

IV.

DE SUBSTANTIA SPIRITUALI.

DE
SUBSTANTIA SPIRITUALI.

---

1. SPIRITUALEM substantiam dicimus eam, cuius proprius actus est intelligere: est autem increata, vel creata. De increata seu Deo agitur in theologia: de creata non solent philosophi aliquid dicere, præterquam in psychologia, in qua considerant naturam ac facultates animæ humanæ, prout ex operationibus hominum cognosci possunt. Nihilominus tractatus specialis de puro spiritu vel ante ipsam psychologiam non modo non inutilis, sed etiam valde opportunus mihi videtur, ut ex cognita substantiæ spiritualis non minus quam materialis natura, ad ipsam naturam compositi humani commodior transitus inveniatur. Fatendum quidem est cum S. Thoma (contra gent. lib. III. c. 46) quod *de substantia intellectuali nullo modo cognitionem accipere possemus, nisi hoc ipsum, quod est intellectuale, anima nostra ex seipsa cognosceret: unde et scientia de intellectu animæ oportet uti ut principio ad omnia quæ de substantiis separatis cognoscimus.* Sed cognito semel ex nobis ipsis quid sit esse intellectuale, iam nihil obstat quominus de substantia spirituali secundum se considerata inquiramus, quid sit, quibus attributis gaudeat, et qua ratione operetur. Hæc inquisitio quum mihi, ut dixi, non mediocrem utilitatem habere videatur ad scientiam de anima amplificandam, illustrandam et perficiendam, hunc de

substantia spirituali tractatum digessi tribus divisum capitibus. In primo quæruntur essentialia substantiæ spiritualis constitutiva: in secundo naturales eius facultates: in tertio considerantur talium facultatum naturalium operationes.

CAPUT I.

DE ESSENTIALIBUS CONSTITUTIVIS SUBSTANTIÆ SPIRITUALIS.

2. Quærere constitutiva essentialia alicuius substantiæ est conceptum illius adæquatum in plures conceptus inadæquatos resolvere, et separatim accipere, et mutuam eorumdem habitudinem ad se complendos investigare: et talis inquisitio fit per analysin. Potest tamen etiam alio modo procedi, quotiescumque posito uno aliquo, quod in tali substantia primo concipitur, cætera, quæ ad illud unum in suo esse complendum necessaria sunt, ex illo ipso uno inferri possunt; tunc enim, cognito aliquo primo constitutivo, deteguntur cætera, et per synthesin coniunguntur in unam essentiam. Utraque methodo usi sumus in tractatu de principiis rerum naturalium ad explorandam essentiam substantiæ materialis; nam et resolvimus conceptum illius adæquatum in duos inadæquatos principii activi, seu actus aut formæ, et principii passivi, seu potentiæ aut materiæ, quos etiam separatim expendimus: et ex eo quod substantia materialis habeat vim locomotivam, intulimus eam habere centrum directivum actionis, quod ostendimus esse ipsam passivitatem substantiæ materialis. Atque hæc methodus derivandi omnia ex uno cognito in hac etiam tractatione locum habere potest; nam quamvis substantia spiritualis omnem materiam proprie dictam respuat, habet tamen et ipsa potentialitatem passivam, ut videbimus, analogam materiæ, quum *intelligere sit quoddam pati*, ut sæpe repetit S. Thomas cum Aristotele: et ideo quæ dicta sunt de forma et materia in tractatu de principiis rerum naturalium, habere possunt convenientem applicationem in consideratione substantiæ spiritualis.

3. Ad cognoscendam naturam entis intellectivi, notetur primo non posse dari intellectum sine intelligibili, quod per se patet, et prius natura aut saltem ratione esse intelligibile quam intellectum. Secundo notetur, quod etiamsi infinita sint intelligibilia, non tamen sequitur ea esse actu intellecta ab intellectu creato: et ideo quærenda est aliqua ratio, cur ex omnibus intelligibilibus quædam actu sint in intellectu, quædam vero non. Tertio notetur, quod hæc ratio desumenda est ex applicatione quadam intelligibilis ad intellectum et intellectus ad intelligibile, propter quam applicationem et habeatur intelligibile præsens in intellectu, et intellectus versetur circa intelligibile ut præsens est.

Hæc tria evidenter sunt necessaria ad habendum actum intellectivum, qui propterea definiri potest *actus terminatus ad intelligibile, ut præsens est in intellectu.* Et hæc definitio convenit non solum actui intellectivo accidentali, sed ipsi etiam actui quo intellectus in se ipso primo et simpliciter constituitur, ut patet; quia nullus omnino concipi potest actus intellectualis, sine tribus prædictis.

4. Quæritur ergo primo, *ad quid terminetur actus, quo primo intellectus constituitur in esse.*

Respondeo, terminari ad suum esse ut sibi actu cognoscibile est. Nam actus, quo primo intellectus constituitur in esse, quum sit id, quo primo intellectus est in actu, debet terminari ad id, quod primo præsens est in intellectu. Atqui primum quod præsens est in intellectu est suum proprium esse, secundum quod simpliciter est. Ergo actus, quo primo intellectus constituitur in esse, terminatur ad suum proprium esse. Huius argumenti maior est evidens ex numero præcedente, quum præsentia intelligibilis in intellectu sit conditio essentialis omnis omnino actus intellectivi; in tantum enim habetur cognitio, in quantum cognitum est in cognoscente. Minor quoque est evidens; nihil enim est magis aut prius præsens alicui, quam ipse sibi: cætera enim accidentaliter fiunt præsentia, dum contra intelligens sibi ipsi præsens est identice et essentialiter. Concluditur ergo, actum, quo primo intellectus constituitur in suo esse intellectivo, esse actum quo scit se ipsum esse: et hic est per-

fectissimus cognoscendi modus, quo et Deus seipsum in seipso cognoscit.

5. Quæritur secundo, *utrum actus intellectivus terminatus ad proprium esse ut sibi actu cognoscibile recte comparari possit formæ substantiali materiali terminatæ ad materiam primam.*

Respondeo affirmative. Nam sicut materia prima non est nisi pura potentia terminativa formæ, ita esse intelligibile, quotiescumque agitur de creatura, dicit puram potentiam terminandi actum intellectivum, quum intelligibile sit in potentia ad esse intellectum: et sicut materia habet primum esse actu per formam, et non aliud esse quam ipsum proprium formæ, ita intelligibile habet primum esse actu intellectum per actum intellectualem, et non aliud esse, quam proprium esse eiusdem actus. Similiter sicut forma materialis nequit existere nisi terminata ad suam materiam, ita nequit existere actus intellectivus nisi terminetur ad suum esse intelligibile; sic enim ordinatur actus intellectualis ad suum terminum intelligibilem intrinsecum, sicut ordinatur forma substantiæ materialis ad suum terminum materialem. Denique, ne plura persequar, sicut ex materia et forma habetur unum ens mobile, metaphysice quidem compositum, sed physice simplex, ut alibi probavimus, ita ex actu primo intelligentis, et termino ad quem terminatur in actu secundo, habetur unum metaphysice compositum (ex actu nempe et potentia) sed physice omnino simplex, id est intellectus in actu. Quare substantia spiritualis, in quantum simpliciter sibi intelligibilis est, recte comparari potest materiæ primo informabili: eadem substantia, in quantum actu intelligit suum esse simpliciter, id est suum actum essendi, recte comparari potest formæ primo actuanti suam materiam: et eadem substantia, in quantum est intelligibile sibi intellectum, recte comparari potest materiæ actuatæ a sua forma: sicut enim materia non fit in actu nisi in forma, ita intelligibile non fit in actu nisi in intelligente.

6. Quæritur tertio, *utrum in substantia spirituali necessario habeatur intellectus agens et intellectus patiens.*

Respondeo affirmative. Quum enim actus, quo primo intel-

lectus est, nequeat concipi nisi terminatus ad suum esse ut cognoscibile sibi, quod eo ipso ex cognoscibili fit cognitum, necessario habemus in intellectu aliquid per modum dantis esse, et aliquid per modum accipientis: id est habemus aliquid per modum actus, et aliquid per modum termini positi in esse, seu per modum potentiæ primo actuatæ, ut constat ex præcedentibus. Atque in hoc fundatur ratio intellectus agentis et patientis. Nam quod est in ente per modum actus, facit ens esse in actu: omne autem agens agit in quantum est in actu; ergo quod est in intelligente per modum actus fundat rationem intellectus agentis. Similiter quod est in ente per modum potentiæ, facit ens esse in potentia: omne autem patiens patitur in quantum est in potentia; ergo quod est in intellectu per modum potentiæ fundat rationem intellectus patientis. Notandum tamen est, intellectum dici agentem et patientem, vel activum et passivum in ordine ad actus accidentales, quibus intelligit intelligibilia a seipso distincta, ut infra explicabimus: et ideo, quamdiu consideramus intellectum ut in se ipso essentialiter constituitur, præstat uti aliis vocabulis, v. gr. actu et potentia, vel intellectu actuante et intellectu terminante, accipiendo hæc analogice ad formam et materiam, ut dictum est num. præc. Et simile accidit etiam in substantia materiali, in qua dicimus *formam* pro actu primo substantiali, et *virtutem activam* pro actibus accidentalibus: et dicimus *materiam* pro receptivitate actus primi seu substantialis, et *passivitatem materiæ* in ordine ad motum accidentalem, qui in materia receptibilis est. Ratio est, quia forma non est principium activum completum, nisi sit terminata ad suam materiam, et materia non est principium passivum, nisi sit primo actuata in esse per formam. Et simili modo actus primus intellectus non est intellectus activus completus in suo esse activi, nisi sit intrinsece terminatus ad suum esse intelligibile, et constituatur actu sciens se esse: et intelligibilitas sui esse non est passivitas intellectualis, nisi in quantum actuatur primo in esse per actum primum intellectualem. Terminus iste primo actuatus, qui, ut actuatus, dicit potentiam passivam intellectus, est sub-

stantialis repræsentatio proprii esse, seu *conscientia primo actuata in esse suo substantiali.*

7. Quæritur quarto, *utrum ex terminatione substantiali actus primi intellectivi ad suum terminum resultet quidam amor necessarius sui proprii esse.*

Respondeo affirmative. Ad quod explicandum necessario pauca præmittenda sunt. Et primo notetur, non posse haberi amorem, nisi præsupponatur obiectum amabile ei in quo habetur amor, immo natura aut saltem ratione prius esse obiectum amabile, quam amorem. Secundo notetur, quod etiamsi sint infinita amabilia, non tamen sequitur illa eo ipso amari ab amante creato: et ideo quærenda est aliqua ratio propter quam ex omnibus amabilibus quædam actu amentur, et quædam non. Tertio notetur, quod hæc ratio desumenda est ex applicatione quadam amabilis ad habentem potentiam amandi, et eius qui habet potentiam amandi ad amabile: propter quam applicationem et habeatur amabile suo modo præsens potentiæ amandi, et potentia amandi terminetur ad obiectum amabile. Hæc tria evidenter necessaria sunt semper, ut habeatur amor, qui propterea definiri potest *actus terminatus ad amabile ut debite præsens secundum suam amabilitatem ipsi amanti.* Et hæc definitio convenit evidenter non solum actui amoris accidentali, sed ipsi etiam actui constituenti amantem in suo primo esse substantiali, si quis constituatur substantialiter amans: nam nullus omnino concipi potest amor sine illis tribus prædictis.

Iam vero applicatio illa obiecti amabilis ad habentem potentiam amandi fit per intellectum repræsentantem amabilitatem obiecti ipsi intelligenti: unde sequitur quod primus actus amandi necessario terminetur ad primum obiectum amabile repræsentatum in intellectu intelligentis. Atqui primum amabile repræsentatum in intellectu intelligentis est primum intelligibile intellectum, id est suum proprium esse intelligentis, ut supra ostendimus, quod habet rationem amabilis non solum absolutam, in quantum est ens, sed et relativam ad ipsum intelligentem, in quantum est ipsum suum esse, quod sibi necessario bonum est,

et sine quo nihil boni habet. Ergo primus actus amoris est qui terminatur necessario ad suum proprium esse, et quidem necessitate essentiali. Et minor patet; nam intellectus necessario amat suum intelligere, quod illi est essentiale; et sic primum intelligibile intellectum est primum amabile ad quod terminatur amor intelligentis. Nam primum intelligibile intellectum est id quo constituitur primum intelligere intellectus.

8. Quæritur quinto, *utrum actus, quo intelligens amat suum esse sibi cognitum, sit constitutivum essentiale substantiæ intellectivæ.*

Respondeo affirmative. Et probatur facile. Nam ille actus realiter identificatur cum ipso actu intellectivo essentiali, nec nisi virtualiter ab eo distinguitur. Nam actus amandi, et actus intelligendi, quum procedant ab eodem principio (sunt enim eiusdem entis) in hoc solum differunt, quod actus intelligendi terminetur ad seipsum ut ad cognoscibile, et actus amandi terminetur ad se ipsum ut cognitum amabile sibi. Terminus ergo realis utriusque est idem realiter, licet diversum respectum induat in primo et in secundo: verum enim et bonum realiter convertuntur, et similiter intelligibile et amabile, quamvis diversum respectum connotent. Ergo actus, quo intellectualis substantia amat seipsam, realiter identificatur cum actu quo intelligit suum esse, licet diversum respectum habeat ad terminum, ut cito explicabitur: et per consequens est actus constitutivus substantiæ spiritualis.

Atque hoc ipsum exemplo rei materialis declarari potest. Nam etiam forma informans materiam, suo modo amat materiam, quum postulet esse in materia. Si autem inquiramus, quo actu amet suam materiam, statim apparebit id fieri per ipsum actum informandi, quo intime inest suæ materiæ, ac quodammodo tenet se illi unitam. Actus autem informativus est ipsa forma ut informans. Ergo forma ut informans suam materiam, amat suo modo per se ipsam suum esse in materia. Similiter ergo intellectus actuans repræsentationem seu imaginem sui in seipso per seipsum amat seipsum sic sibi cognitum. Non ergo per diversum

actum cognoscit se et amat se, sed unico et eodem realiter actu, qui habet duas diversas denominationes ob diversum respectum termini, ut supra dictum est.

9. Quæritur sexto, *utrum intelligens, in quantum sibi cognitus, amet seipsum in quantum se cognoscentem.*

Respondeo affirmative. Nam ens intellectivum, in quantum cognoscens se ipsum, est amabile sibi ipsi cognito, et intime præsens sibi ipsi cognito, et quidem præsens sub ratione amabilis: ex quo sequitur quod intelligens, ut sibi cognitus, amet seipsum ut cognoscentem. Quod autem ens intellectivum, in quantum cognoscens seipsum, habeat rationem amabilis sibi ipsi cognito, patet ex eo quod cognitum nequeat esse cognitum nisi in cognoscente: illud autem, in quo solo cognitum potest habere esse, necessario est amabile ipsi enti ut cognito. Quod deinde cognoscens sit intime præsens sibi ipsi ut cognito, apparet ex hucusque dictis. Quod denique sit præsens sub ratione amabilis, resultat ex eo quod nequeat esse præsens sub simplici ratione cognoscibilis; quia ens intellectivum, ut cognitum sibi, non est cognoscens sed cognitum: terminare autem actum ad aliquid ut cognoscibile simpliciter, pertinet ad cognoscentem ut cognoscentem, non ut cognitum. Ergo intelligens, ut sibi cognitus, non terminat aliquem actum ad cognoscibile, sed est ipsum cognoscibile actu cognitum. Unde relinquitur, ut terminet actum ad se ut amabilem, seu ut ipse sibi cognitus amet se cognoscentem, et quidem necessario.

Rem autem magis declarare possumus per solitum nostrum exemplum materiæ et formæ. Nam sicut in ente materiali forma suo modo amat materiam, quia in ea sola esse potest, ut supra diximus, ita in eodem ente materia suo modo amat formam, a qua sola habet esse; sicut enim bonum enti est esse in rerum natura, ita bonum est illi id sine quo esse nequit in rerum natura; et sicut bonum formæ est esse in sua materia, ita, et adhuc magis quodammodo, bonum materiæ est esse per formam. Similiter ergo dicendum de bono substantiali entis intellectivi, in quo actus cognoscitivus nequit esse sine termino primo ter-

minante illum, et vicissim terminus nequit esse quin actuetur actu cognoscentis: unde necessario resultat, ut sicut ens intellectivum, in quantum cognoscens suum esse, diligit suum esse sibi cognitum, ita, in quantum sibi cognitum, amet se ipsum secundum quod cognoscit actu.

10. Quæritur septimo, *utrum actus, quo spiritus, ut cognoscens se esse, amat suum esse cognitum, sit eiusdem omnino rationis ac actus, quo ut cognitum sibi amat se cognoscentem.*

Respondeo, non solum esse eiusdem rationis, sed esse unum et eumdem realiter actum, quia est unica conspiratio actus primi intellectivi et termini cogniti ad primo essendum in esse actus completi intellectualis. Sicut enim terminus cognitus habet actu esse, ita et habet actu amare. Atqui habet esse communicatum identice ab intelligente; ergo et amare. Ergo una est identice conspiratio utriusque. Et ideo, quamvis *amare*, ut est in principio essendi, per rationem distingui possit ab *amare*, ut est in termino accipiente esse, principium tamen essendi, et terminus accipiens esse, non habent aliquam relativam oppositionem quoad hoc quod est *amare*; quia *amare* consequitur esse, in quo solo communicans et accipiens esse mutuam oppositionem relativam dicunt.

Sic etiam conspiratio materiæ et formæ in unitatem substantiæ non est duplex exigentia, sed unica communis utriusque necessitas, seu unicus actus amoris metaphorici mutui, quo ad coinexistendum conspirant.

11. Quæritur octavo, *quinam sit terminus illius actus quo cognoscens ut cognoscens amat se cognitum, et ut cognitum amat se cognoscentem.*

Respondeo, hunc terminum esse *amorem complacentiæ* de suo proprio esse, seu *amicitiam* sui ad seipsum. Quod autem resultet complacentia de suo proprio esse, manifestum est. Nam complacentia est quædam quies in eo quod placet, seu terminus in quo quiescit amans, dum possidet id quod amat, seu etiam quies amantis in amato. Evidenter autem qui scit se esse, amat suum esse sibi cognitum, dum facit cognitum esse in cognoscente: et

qui sibi cognitus est, amat cognoscentem, dum facit cognoscentem esse in ipso cognito cognitum. Et sic quiescit cognitum in cognoscente, et cognoscens in cognito, tamquam alterum alteri congruens perfectissime et necessario placens. Quare ex actu, quo ens intellectivum ut cognoscens amat se cognitum, et ut cognitum amat se cognoscentem, resultat necessaria complacentia de se ipso cognito et cognoscente: quæ complacentia, quum procedat ex actu conspirativo amoris, recte dici potest amor spiratus.

12. Quæritur nono, *utrum amor sui proprii esse sit in constitutivis substantiæ spiritualis.*

Respondeo affirmative. Et patet; quia non potest concipi substantia intellectiva in se ultimo completa, quin concipiatur cum omnibus iis, quæ essentialiter et intrinsece resultant ex eius intellectivitate. Atqui ex eius intellectivitate essentialiter consequitur ut sciat se esse, et in suo esse cognito conquiescat eo modo quo diximus. Ergo amor proprii esse est constitutivum intrinsecum substantiæ spiritualis. Evidenter autem est constitutivum per modum termini ultimo eam complentis.

13. Quæritur decimo, *utrum amor ille complacentiæ sit appretiativus, an affectivus.*

Respondeo, hanc complacentiam in puro spiritu esse simul appretiativam et affectivam. Appretiativam, in quantum procedit a cognoscente seipsum, quum se cognoscere sit se appretiare: affectivam, in quantum procedit a seipso sibi cognito, quum cognitum habeat totum suum esse in cognoscente, quem non appretiat, sed cuius est appretiatio. Iterum, in quantum procedit a cognoscente seipsum, est etiam amor affectivus, quia cognoscens videt cognitum sibi congruere: et in quantum procedit a seipso cognito, est etiam appretiativus, eo ipso quod cognitum est vera appretiatio cognoscibilis, et eius exacta repræsentatio. Consequenter complacentia substantialis resultans ex coinexistentia cogniti in cognoscente est amor simul appretiativus et affectivus, si amor sumatur passive, vel resultat ex amore appretiativo simul et affectivo, si amor active sumatur. Et idem

diceretur etiam de eo vinculo unitatis, quod resultat ex coinexistentia materiæ cum forma, nisi metaphora nimis audax videretur.

Notandum, quod amor appretiativus est boni absolute considerati, secundum quod habet intrinsecam perfectionem, amor vero affectivus est boni relative considerati, secundum quod est bonum habenti illud. Ex quo iterum patet, terminum resultantem ex amore cognoscentis ad cognitum, et vicissim, esse simul terminum appretiationis et affectionis; qui enim cognoscit suum esse, non solum scit, quod *esse* est in se bonum, sed quod sibi ipsi suum esse bonum est. Unde illa complacentia, vel amicitia sui ad seipsum, adæquate terminat exigentiam cognoscentis et cogniti in eo existentis, et adæquate complet substantiam spiritualem in esse.

14. Quæritur undecimo, *utrum substantia spiritualis sit ad imaginem divinæ Trinitatis.*

Respondeo affirmative: et patet ex supradictis. Nam unica substantia spiritualis sub tribus formalitatibus inadæquatis et relative oppositis concipi potest cum fundamento in re. Primo concipitur ut principium intellectionis intelligibile sibi, et se actu intelligens; per quod imitatur personam Patris. Secundo concipitur ut terminus intelligendo productus, et habens esse ab intelligente, id est ipsum esse intelligentis sibi communicatum identice: per quod imitatur personam Filii, seu Verbi; est enim verbum creaturæ intellectualis. Tertio concipitur ut complementum seu terminus formalis conspirationis mutuæ principii intellectivi et termini intelligendo producti: per quod imitatur personam Spiritus Sancti.

Hæc autem tria sunt realiter distincta, licet sint absolute unum ens substantiale: id est, habent distinctionem realem metaphysicam, non physicam. Nam ad habendam realem distinctionem metaphysicam tantum, sufficit habere unum reale physicum sub diversis conceptibus metaphysicis, quorum unus realiter relative opponatur alteri. Quum enim hi conceptus inadæquati repræsentent aliquid non fictum a mente, sed realiter,

seu a parte rei, constituens substantiam spiritualem in suo esse metaphysico consideratam, sequitur, distinctionem ortam ex eorum oppositione esse realem metaphysice in ipsa substantia, seu in rebus per illos conceptus repræsentatis. Non tamen habetur aliqua distinctio realis physica; quia ad hanc distinctionem requiruntur termini non tantum metaphysice, sed etiam physice distincti: termini vero physice distincti sunt distinctæ essentiæ et distincta entia absolute: hic autem non habemus nisi unam essentiam, et unum ens absolutum.

Et hoc patet iterum in materia et forma in unitatem substantiæ conspirantibus, et constituentibus unicum ens physice simplex et suo modo imitans Trinitatem, ut diximus in tractatu de primis principiis (n. 14 et 35). Distinguuntur enim metaphysice, quia conceptus materiæ opponitur relative conceptui formæ, et quidem realiter, quum in substantia materiali utrumque habeatur realiter: non tamen physice, quia materia et forma conspirant ad unum ens physicum et absolutum constituendum, et unicus terminus physice existens nequit habere realem distinctionem physicam a se ipso, quum nequeat existere sub illa præcisione mentali hac vel illa, sed debeat existere cum completa sua entitate, quæ est una tantum physice et absolute.

15. Quæritur duodecimo, *utrum substantia spiritualis sit necessario vivens.*

Respondeo affirmative. Nam vivum dicimus ens quod movet seipsum secundum aliquam speciem motus, *sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, id est existentis in potentia, sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere et sentire dicitur moveri,* ut ait S. Thomas (p. 1. q. 18. a. 1). Hoc autem vivere, quod est movere seipsum, est ipsum exercitium operationum vitalium. Operationes autem vitales comparantur ad ipsum viventem, sicut actus secundi ad primum, quia omne agens agit in quantum est in actu; et ideo omne vivens operationes vitales operatur in quantum est actu vivus. Iam vero evidens est, operationes intellectuales esse operationes vitales; sunt enim a principio intrinseco.

Ergo substantia intellectiva est in se ipsa primo et substantialiter viva. Et quidem, ut est principium intellectionis per modum actus primo terminati ad suum esse intelligibile, dicit *vivens* active: ut est principium intellectionis per modum termini, seu repræsentatio producta sui proprii esse, dicit *vitam* passive: ut dicit conspirationem in unum actus intellectivi et eius termini, iterum dicit *vivere* active: tandem, ut dicit complacentiam de suo esse sibi cognito ex ea conspiratione resultantem, iterum dicit *vitam* passive. Et ideo substantia intellectualis, ut est actus intellectivus primus, est actus primus vivendi: ut est actus intellectivus primo terminatus in esse intellectivi per cognitionem sui esse, est actus vitalis primo terminatus, seu inadæquate: ut est actus intellectivus non solum terminatus per cognitionem sui esse, sed etiam ultimo terminatus et completus per complacentiam de suo esse, per quam in se ipso substantialiter sistit, est actus vitalis substantialis completus, et dicitur atque est substantia domina suorum actuum; nam actus intellectivus, sic ultimo completus, nihil aliud est, ut infra videbimus, nisi voluntas in suo primo esse constituta.

16. Quæritur decimotertio, *utrum sit aliquod aliud constitutivum essentiale substantiæ spiritualis.*

Respondeo negative; nam in constitutivis prædictis habetur tota essentia substantiæ spiritualis, et adæquatum principium omnium facultatum atque operationum spirituum propriarum, ut in capite sequenti ostendetur. Quare ex metaphysica substantiæ intellectivæ exploratione eruuntur sola illa constitutiva essentialia, de quibus locuti sumus. Et ideo substantia spiritualis constat metaphysice

1°. Actu intellectivo exigente terminari ad suum esse intelligibile, quod facit cognitum.

2°. Termino actus intellectivi, seu cognitione sui esse, quæ est idem ac conscientia primo actuata, et constituit passivitatem intellectivam, ut iam innuimus, atque infra magis explicabimus.

3°. Ultimo complemento substantiali, seu termino resultante ex conspiratione cognoscentis et cogniti ad coinexistendum sibi

in unitate substantiæ: atque hic terminus vocari potest amor primus productus, et constituit passivitatem affectivam substantiæ spiritualis, quemadmodum capite sequenti explicabimus.

17. Quæritur decimoquarto, *per quid individuetur substantia spiritualis.*

Antequam respondeam, necessario quædam advertenda sunt tum circa sensum quæstionis, tum circa modum utendi præcedentibus notionibus ad quæstionem ipsam resolvendam.

Sensus quæstionis apud scholasticos est iste: *Per quid substantia spiritualis, quæ concipitur ut quædam species prædicabilis de multis individuis, determinetur ac coarctetur ad unum individuum.* Et hic notandum est primo, plerosque cum S. Thoma tenere, substantias spirituales separatas non esse multas in eadem specie, sed unam solam in qualibet specie, id est tot individua, quot species: de quo loquemur postea. Notandum secundo, quod theoria S. Thomæ de principio individuationis in rebus materialibus fundatur in sequenti argumento: *Sciendum est quod individuum apud nos in duobus consistit. Est enim individuum in sensibilibus ipsum ultimum in genere substantiæ, quod de nullo alio prædicatur, immo ipsum est prima substantia secundum Philosophum in prædicamentis, et primum fundamentum omnium aliorum. Natura enim formæ materialis, quum ipsa non possit esse hoc aliquid completum in specie, cuius solum esse est incommunicabile, est multis communicabilis, quantum est de ratione sua, sed est incommunicabilis solum ratione suppositi, quod est aliquid completum in specie; quod cuilibet formæ non convenit, ut dictum est; ideo, quantum est de ratione sua, communicabilis est. Communicatio autem sua est, ut dictum est, per hoc quod recipitur in aliis. Ideo, quantum est de natura sua, communicabilis est, et in multis recipi potest, et recipitur secundum unam rationem, quum una sit ratio speciei in omnibus suis individuis. Sed quia ipsa esse non habet, ut dictum est, quia esse est solius suppositi, et suppositum incommunicabile est; ideo ipsa forma materialis diversificatur secundum multa esse incommunicabilia, manens una secundum rationem multis communicatam: sua autem receptio est in materia, quia ipsa materialis est.*

Ex quo patet, quod de natura sua sibi relinquitur unitas rationis in communicatione sua, et quod redditur incommunicabilis per receptionem suam in materia. Sic S. Thomas ostendit materiam esse principium individuationis in rebus sensibilibus (Opusc. XXIX. de princ. indiv.). Tertio notandum, quod idem S. Thomas, loquendo de substantiis separatis, in quibus non est materia, sic explicat quomodo unusquisque angelus sit una species, et tamen non multiplicabilis in plura individua: *Sicut hæc albedo,* inquit quæst. de spirit. creaturis art. 8., *non prohibetur habere sub se multa individua ex hoc quod est albedo, sed ex hoc quod est in hoc (id est alligata huic subiecto), ita natura huius angeli non prohibetur esse in multis ex hoc quod est natura in tali ordine rerum, quod pertinet ad rationem speciei, sed ex hoc quod non est nata recipi in aliquo subiecto; quod pertinet ad rationem individui.* Quarto notandum, sententiam hanc, quod materia sit principium individuationis, salva debita S. Thomæ reverentia fuisse a Suaresio late et strenue refutatam in sua Metaphysica, Disput. V., quam consule.

18. Nunc, ut ex iis, quæ iam scimus de constitutivis substantiæ spiritualis, inveniamus modum satisfaciendi quæstioni propositæ, advertemus primo quod actualis terminatio actus primi et incompleti ad terminum, cui dat esse, est relatio transcendentalis, cuius fundamentum est id, quo unum ad aliud refertur. Iam vero tam in substantia materiali, quam in spirituali, habetur aliquid per modum actus, quod de se et ex suo conceptu essentiali indiget terminari ad suum terminum, et aliquid per modum termini, quod de se et ex suo conceptu indiget actuari per illum actum. Ergo in substantia tam spirituali, quam materiali, id, quo actus et eius terminus ad invicem referuntur, est mutua indigentia et exigentia utriusque in ordine ad constituendum unum ens reale completum. Quum autem fundamentum relationis formaliter consideratum non sit nisi ipsa relatio in actu primo, ut videbimus agendo de relatione, exigentia illa mutuæ coinexistentiæ vocari poterit terminatio in actu primo, vel actus primus terminandi: ipsa vero mutua coinexistentia actus

in suo termino et termini in suo actu, vocabitur terminatio in actu secundo. Advertemus secundo, quod positis in rerum natura subiecto, termino et fundamento relationis, immediate, et sine ullo concursu alterius cuiuscumque entitatis, resultat relatio: et sic posito in rerum natura actu et termino cum ea exigentia coinexistendi mutua, ponitur in rerum natura ipsa eorum coinexistentia, id est prædicta relatio transcendentalis, quæ est unitas entis in suo esse completi; quum enim actus et terminus conspirent in unitatem substantiæ, id quod ex tali conspiratione resultat est unitas substantiæ. Unde talem conspirationem vocabimus *individuationem in actu primo*: et terminum resultantem ex conspiratione *individuationem in actu secundo,* seu individualitatem: substantiam vero hac individualitate completam *individuum*; nam substantia in se indivisa et ab omnibus aliis divisa est individuum. Hinc forma materialis conspirans cum materia in unitatem substantiæ habet se tamquam *principium formale quod,* seu remotum, individuationis: ipsa conspiratio habet se tamquam *principium formale quo,* seu proximum, et determinativum individualis unitatis: unitas vero in substantia resultans est ipsa individuatio. Simili modo actus intellectivus conspirans cum suo termino intellecto in unitatem spiritus, habet se tamquam *principium formale quod,* seu remotum individuationis: conspiratio ipsa utriusque habet se tamquam *principium formale quo,* seu proximum et determinativum: unicitas vero amoris resultantis habens rationem ultimi complementi substantialis, est ipsa individuatio. Atque hæc omnia confirmari possent ex eo quod ens et unum convertuntur: unde etiam entitas et unitas convertuntur. Ergo quo constituitur entitas, eo constituitur unitas entis. Sed entitas constituitur per conspirationem actus cum termino ad coinexistendum et ad se mutuo complendos. Ergo et unitas entis per eamdem conspirationem efficitur.

19. Ex his sequitur, quæstionem de individuatione substantiæ sive materialis, sive spiritualis, facile iam resolvi posse, et quidem eadem solutione pro utraque substantia. Nam per illud indivi-

duatur substantia, per quod habet esse hanc numero substantiam. Atqui esse hanc numero substantiam habet ab actuali terminatione huius numero actus substantialis ad suum terminum substantialem. Ergo ab eadem terminatione habet individuationem. Huius syllogismi maior patet: non enim aliud est realiter individuari, aliud fieri hoc unum substantiale, seu esse hanc numero substantiam. Iam vero esse hanc numero substantiam est *esse hunc numero actum completum in esse per hunc terminum.* Ergo illud, quod facit *hunc* actum *hoc* termino completum, est principium individuationis proximum. Sed quod facit hunc actum esse *hunc* est ipsa positio actus, quæ nequit esse indeterminata, quum actus a nullo determinetur, sed ipse determinet alia; et sic omnis actus se ipso est individuus: quod vero facit hunc actum hoc termino compleri non est ipse terminus, vel materia, sed est terminatio unius ad alium, per quam constituitur hæc unitas substantialis completa. Nam eo ipso quod per hanc terminationem constituitur una substantia in se completa, constituitur in se distincta ab omni quod non est ipsa, et consequenter constituitur *substantia numero hæc*; secus enim constitueretur indeterminate, quod est impossibile. Unde necesse est dicere quod per illud substantia individuatur in actu secundo, seu in esse physico, per quod constituitur in se completa substantia, id est per terminationem actus ad terminum.

Ac per hoc videtur sufficienter apparere, quod principium individuationis substantiæ (et simile dici poterit etiam de individuatione accidentis) non est materia: et quod substantia spiritualis individuatur per se ipsam sicut substantia materialis. Difficultates vero contra hanc sententiam solvemus infra n. 21 et sequentibus.

20. Quæritur decimoquinto, *utrum omnes substantiæ spirituales creabiles sint diversæ speciei, an possint esse plura eiusdem speciei individua.*

Respondeo, nihil prohibere, quominus in substantiis spiritualibus sint plura eiusdem speciei individua, sive æqualis perfectionis, sive inæqualis: immo nullum esse fundamentum asserendi,

quod existant substantiæ spirituales in linea spiritualitatis specie diversæ. Prima pars huius responsionis patet ex prædictis; nam esse individuam substantiam nihil aliud significat nisi esse actu unam, in se indivisam, et ab omnibus aliis divisam. Sicut ergo posita una substantia eiusmodi, nihil prohibet poni aliam quamlibet, quæ sit eiusdem speciei, ita nihil prohibet poni plures substantias spirituales eiusdem speciei. Secunda pars constat ex eo quod intra eamdem speciem possit haberi magis et minus perfectionis individualis: quod ideo tantum negatum fuit a S. Thoma, quia, quum ipse putaret principium individuationis esse materiam, non potuit in spiritibus invenire rationem differentiæ individualis. Sed si semel constet, principium individuationis non esse materiam, sed conspirationem actus primi cum suo termino substantiali ad coinexistendum in unitate substantiæ, nulla est ratio, cur negetur posse plura individua spiritualia creari in una et eadem specie, quæ habeant diversam perfectionem substantialem. Si enim unus actus intellectivus sit entitative perfectior, dabit esse termino intellecto perfectiori, et resultabit intensior complacentia de suo esse; ac per hoc tota entitas individui materialiter spectati erit nobilior. Quod autem ponere actum intellectivum perfectiorem non sit mutare speciem entis, mihi videtur adeo clarum, ut nihil supra. Secus dicendum esset, quod duo elementa materiæ, si sint virtutis inæqualis, sint diversæ speciei, et quod duo homines diversi ingenii differant specie, et multa similia, quæ nemo admittet. Ratio est, quia *magis et minus non mutant speciem*, iuxta effatum. Hoc autem cur valere non debeat in substantiis spiritualibus, nemo potest ostendere, vel saltem nondum ostensum est, ut ex dicendis apparebit.

Tertia vero pars constat ex hoc, quod omnis substantia spiritualis a nobis concipitur ut actus intellectivus primo terminatus ad suum esse per cognitionem sui, et ultimo completus in esse substantiali per amorem primum necessarium ac substantialem resultantem ex necessaria congruentia cogniti cum cognoscente, ut explicatum est. Quum ergo in his solis tota habeatur

essentia substantiæ spiritualis, et sine his non habeatur, non superest aliquid nobis cogitandum in quo ponatur differentia essentialis seu specifica inter unum spiritum et alium spiritum. Ergo nullas species diversas spirituum cogitare possumus; quare nullum habemus fundamentum asserendi, existere spiritus specie diversos, saltem si ex divina revelatione aliud non constet: puto autem, nihil esse explicite aut implicite revelatum de tali specifica differentia angelorum, licet ex scripturis sacris appareat unum angelum alio esse perfectiorem.

21. Tota difficultas circa hanc quæstionem videtur orta esse ex tribus capitibus: 1° ex supradicto principio individuationis: 2° ex dicto Aristotelis, quod *species rerum sunt sicut numeri*: 3° ex eo quod formæ extra materiam sunt universales; ex quo etiam intulit S. Thomas, materiam esse principium individuationis. Difficultatem ex primo capite deductam iam ex parte solvimus, ostendendo materiam non esse principium individuationis. Argumentum autem S. Thomæ in contrarium, quod supra (n. 17) retulimus, non difficile solvetur, considerando quod in eo fit transitus ab ente logico ad ens physicum*. Formæ enim sunt multis communicabiles secundum conceptum nostrum tantum, non autem secundum realitatem physicam. Sic quum dico *humanitatem*, dico formam metaphysicam, quam concipio communicabilem innumeris individuis, non dico formam physicam. Iam vero forma illa metaphysica numquam individuatur physice, sed logice tantum, in quantum conceptus humanitatis, qui obtentus est per abstractionem a notis individualibus cuiusdam humanitatis physicæ, seu cuiusdam hominis, vel quorumdam, iterum componitur cum iisdem aut similibus notis individualibus a cogitante apprehensis, ac per hoc non obtinetur homo individuus, sed conceptus hominis individui, id est non ens physicum,

* Multæ sunt philosophorum opiniones contrariæ de principio individuationis, quibus non possum sine brevitatis iactura respondere directe et in particulari. Sed opinionem S. Thomæ omnino discutiendam esse duxi, quia censeo, numquam tantum doctorem esse derelinquendum, quin explicite afferantur rationes ad id cogentes. De cæteris opinionibus vide Suaresium *loc. cit.*

sed logicum. Evidenter enim numquam fit homo individuus per hoc quod humanitas aliqua universalis contrahat differentias aliquas individuales, quibus coarctetur ad unum individuum physicum. Ergo totum quod ibi dicitur a S. Thoma, valet tantum pro compositione idearum, non pro constitutione entis realis physici; ens enim physicum, v. gr. homo hic, non componitur ex humanitate et hoc vel illo individuante, sed ex hac anima et ex hoc corpore individuis. Quomodo autem et anima sit *hæc*, et corpus sit *hoc*, supra dictum est (n. 19).

22. Ex secundo capite sic argumentatur S. Thomas (p. 1. q. 50. a. 2). *Differentia est, quæ constituit speciem. Unumquodque autem constituitur in specie, secundum quod determinatur ad aliquem specialem gradum in entibus; quia species sunt sicut numeri, qui differunt per additionem et subtractionem unitatis, ut dicitur in* 8. *metaph. In rebus autem materialibus aliud est quod determinat ad specialem gradum, scilicet forma, et aliud quod determinatur, scilicet materia: unde ab alio sumitur genus, et ab alio differentia. Sed in rebus immaterialibus non est aliud determinans et determinatum: sed unaquæque earum secundum seipsam tenet determinatum gradum in entibus; et ideo genus et differentia in eis non accipiuntur secundum aliud et aliud, sed secundum unum et idem, quæ tamen differunt secundum considerationem nostram: in quantum enim intellectus noster considerat rem illam ut indeterminate, accipitur in eis ratio generis, in quantum vero considerat ut determinate, accipitur ratio differentiæ.* Diversitatem igitur inter res spirituales ac materiales quoad speciem constituendam desumit S. Thomas ex eo quod in re materiali *ab alio sumitur genus et ab alio differentia,* in re autem immateriali non item. Quum enim materia prima in physica Aristotelica consideraretur tamquam *primum subiectum* omnium rerum materialium, quod indigeret determinari ad tale esse substantiale per formam, ideo ex materia tamquam determinabili accipiebant genus, et ex forma tamquam determinante accipiebant specificam differentiam. Sed, quum materia, omnibus fatentibus, non habeat esse nisi per formam substantialem, cum qua constituit unum ens et unum

primum subiectum reale, non potest dici, quod ab alio reali accipiatur genus et ab alio reali accipiatur differentia; ubi enim est unum reale non est aliud et aliud reale. Unde est, quod sicut in rebus immaterialibus, sic etiam in materialibus *genus et differentia non accipitur secundum aliud et aliud, sed secundum unum et idem, quæ tamen differunt secundum considerationem nostram*; atque ideo disparet ratio diversitatis a S. Thoma introducta. Et hoc valet semper, quando quæstio est de *substantia* ut primo est, seu sub ratione substantiæ: aliud autem esset, si ageretur de *natura* materiali composita ex pluribus substantiis elementaribus; tunc enim materia compositi non esset materia prima, sed materia actuata per suam formam substantialem, et haberet veram rationem subiecti ulterius actuabilis, quod actuatur per actum compositionis dantem tali materiæ esse talem naturam. Sed tunc non ageretur amplius de forma substantiali dante primum esse *materiæ*, sed de forma superveniente dante primum esse tali *naturæ* compositæ, ut invincibiliter probavimus in tractatu de primis principiis rerum naturalium c. III. Tunc ergo natura specifica rei materialis haberet aliud et aliud reale, nempe elementa tamquam materiam et compositionem tamquam formam naturalem: et sic posset in tali composito ab alio accipi genus, ab alio differentia. At si consideretur unicum elementum materiale, seu substantia materialis, ut sic, statim apparebit, non inveniri aliud et aliud reale; quia in elemento simplici unica est realitas et unicum ens, licet secundum considerationem nostram cogitari possit per modum duorum, seu sub duobus conceptibus inadæquatis. Atque hoc idem facimus dum cogitamus substantiam spiritualem, cum hac differentia, quod quia actus substantiæ spiritualis dicit ordinem ad intelligibile, non ad locomobile, eius passivitas est intellectiva, non materialis; et dicitur intellectus passivus, vel conscientia primo actuata, non materia. Quidquid ergo S. Thomas dicit de re immateriali, dici etiam debet de substantia materiali, in quantum ad conceptum generis et differentiæ. Si ergo non possunt esse plura individua spiritualia eiusdem speciei, sequitur,

nec posse esse plura elementa materialia eiusdem speciei. Sed hoc consequens est falsum. Ergo et antecedens. Concludendum est ergo, quod sicut substantia materialis, ut sic, est una species metaphysica, ut alibi diximus, in qua actus habet rationem generis, et passivitas locomotionis, seu materia, rationem differentiæ (unde etiam a peripateticis definitur *ens mobile*), ita substantia spiritualis creata est una species, in qua actus habet rationem generis, et passivitas intellectiva rationem differentiæ.

23. Quod autem S. Thomas ex Aristotele profert, *species esse sicut numeros, qui differunt per additionem et subtractionem unitatis,* id nullo modo necesse est concedere. Numeri enim possent differre per additionem et subtractionem unitatis dupliciter: primo, in quantum additio præbet novam materiam, subtractio vero tollit; et hæc differentia est materialis tantum: secundo in quantum materia illa, seu unitates omnes, alio et alio modo constituuntur unus numerus, seu in quantum talis materia habet hanc vel illam formam, a qua accipit unitatem, et dicitur unus numerus; et hæc, si daretur, esset differentia formalis. Quum ergo differentia specifica in composito reali accipiatur a forma, non a materia, si numeri mutarent speciem propter additionem vel subtractionem unitatis, dicendum esset, singulos numeros habere diversam formam, a qua accipiunt esse. Atqui contrarium accidit. Ergo numerus non mutat speciem per additionem vel subtractionem unitatis. Minor vero probatur. Nam addita, vel subtracta unitate, mutatur quidem materia, sed forma dans illis unitatibus esse unum numerum numquam specifice mutatur, quum hæc forma sit id quo plura ad unum reducuntur: at plura reduci ad unum significat hic plura colligi in unam summam. Tam autem colliguntur in unam summam tres unitates, quam decem: id est non aliud est, quo materia tripartita accipitur ut unum, aliud quo materia decipartita accipitur ut unum: secus tot essent species operationum arithmeticarum in additione, quot sunt numeri, quibus addi potest unitas. Atqui additio est unica specie operatio, et similiter subtractio. Ergo dicendum est, numeros distingui tantum secundum quantitatem

materiæ, non autem secundum id, quo constituuntur numeri. Atque hæc distinctio, etiam iuxta principia S. Thomæ, deberet dici distinctio individui ab individuo, non speciei a specie; quum ponat materiam esse principium individuationis. Quod autem dicitur a plurimis, *ultimam unitatem* dare speciem numero, refutabitur suo loco, agendo de quantitate.

Sed ut magis pateat, species non esse sicut numeros qui differunt per additionem unitatis, et simul appareat, plura posse existere individua spiritualia in eadem specie, discutiamus hic alia argumenta, quibus utitur S. Thomas ad stabiliendum contrarium.

24. Itaque p. 1. q. 50. a. 4. quærit utrum angeli differant specie; et incipit cum hoc argumento: *In his, quæ sunt unius speciei, non est invenire prius et posterius, sed in angelis, etiam unius ordinis, sunt primi, medii, et ultimi, ut dicit Dionysius. Ergo angeli non sunt eiusdem speciei.* Ut hoc argumentum sit efficax oportet supponere, vocabula *primi, medii* et *ultimi* non significare tantum diversitatem officiorum, aut donorum supernaturalium, nec tantum maiorem vel minorem claritatem intellectualem, sed etiam diversitatem circa ipsam naturam specificam actus substantialis. Hoc autem esset supponere id quod est in quæstione. Vel saltem oportet exponere maiorem ita, ut significet, omnem actum magis intensum in ratione actus entitativi esse specie diversum a minus intenso: et tunc negabitur maior. Neque enim diversæ intensitates entitativæ necessario constituunt diversas species, ut cito videbimus.

25. Addit ibi S. Thomas: *Ea, quæ conveniunt specie et differunt numero, conveniunt in forma, sed distinguuntur materialiter. Si ergo angeli non sunt compositi ex materia et forma, ut dictum est supra, sequitur quod impossibile sit esse duos angelos eiusdem speciei: sicut etiam impossibile esset dicere, quod essent plures albedines separatæ, aut plures humanitates; quum albedines non sint plures, nisi secundum quod sunt in pluribus substantiis.* Huic argumento respondetur, nullam esse necessitatem admittendi, quod ea, quæ conveniunt specie et differunt numero, debeant

aut convenire in forma *secundum omnem modum*, aut differre per materiam *proprie dictam*: quia forma intensioris virtutis, licet non omni ex parte conveniat cum forma minoris virtutis, potest tamen esse eiusdem specifice virtutis, ut apparet in elementis materiæ: et materia proprie dicta non est necessaria ad distinctionem numericam. Et sic principium, in quo fundatur argumentum, in hoc sensu acceptum, negandum est. Sed illud idem principium in hoc alio sensu accipi potest: *Ea quæ conveniunt specie et differunt numero, si considerentur secundum conceptum formalem, conveniunt, sed distinguuntur secundum esse materialiter acceptum*: et in hoc sensu propositio vera est, sed non est apta ad probandum quod intenditur. Nam ad concludendum quod angeli differunt specie, oporteret quod subiungeretur hæc propositio minor: *Atqui angeli non possunt considerari secundum esse materialiter acceptum, sed tantum secundum formalitatem angelicitatis.* Hæc autem est simpliciter falsa, etiamsi sit verum angelos non constare ex materia et forma. Nam ex communi sensu philosophorum distinguitur materiale et formale etiam in iis, quæ vera materia non constant, ob analogiam actus et potentiæ cuiuslibet ad formam et materiam proprie dictam. Unde, licet angeli nequeant dici compositi ex materia et forma, possunt tamen metaphysice considerari materialiter et formaliter; et sic optime poterunt convenire in specie, et differre numero. Etenim distingui materialiter unum ab alio significat distingui secundum entitatem actualem absolute consideratam, id est secundum esse physicum: quod esse physicum nullam involvit necessitatem materiæ, sed dicitur materiale a metaphysicis, quia concipitur *actuari* per formam, quam includit. Et ideo, ut duo differant numero, sufficit ut eadem formalitas specifica bis inveniatur in esse: hoc enim esse, prout est bis, dicit distinctionem materialem, prout vero est eiusdem formalitatis, seu rationis, dicit convenientiam in specie. Dico autem eiusdem *formalitatis*, potius quam eiusdem *formæ*; quia forma est vocabulum concretum, et nequit esse, ut sic, commune pluribus: formalitas vero dicit formam in abstracto, ut hic

sumenda est, et ex sequentibus patebit. Unde etiam rectius dixisset S. Thomas, si posuisset, quod ea quæ conveniunt specie et differunt numero, conveniunt *in formalitate*, seu *in ratione formali* et distinguuntur materialiter. Ipse vero dixit quod conveniunt *in forma*; et hoc est valde diversum; quia possunt esse plurimæ formæ eiusdem rationis: ut patet in forma sphærica mathematica, quæ dat esse centro; sunt enim innumerabiles formæ sphæricæ secundum se distinctæ, quæ possunt dare esse centro sive eidem, sive aliæ aliis: et tamen formæ sphæricæ continentur omnes *sub una ratione formali* sphæricitatis.

Venio ad paritatem a S. Thoma adductam, per quam fit argumentum ex tertio e capitibus supradictis, quod nempe formæ separatæ sunt universales. Respondeo autem, non esse simile. Nam albedo et humanitas sunt abstractiones, et ideo repræsentant formam in universali, quæ nec potest esse ut sic, nec multiplicari ut sic: et idem dicendum de spiritualitate vel de angelicitate. Sed sicut una humanitas in concreto existens replicari potest sub eadem ratione specifica in pluribus hominibus, ita etiam angelicitas et spiritualitas in concreto existens non impedit, quominus existant aliæ angelicitates et spiritualitates concretæ. Sed S. Thomas videtur ponere, quod quilibet angelus sit ipsa sua angelicitas, ita ut totum quod dicitur vocabulo *angelicitatis*, identificetur cum suo concreto *angelus*. Concreta vero non identificantur cum abstractis, nisi in solo Deo, qui est purus actus: et ratio est evidens, quia abstractum, quod prædicatur de Deo, non potest latius patere, quam ipse Deus: et sic totum, quod tribuitur Deo per voces abstractas, est in Deo in concreto, et est ipse Deus. Ideo autem abstractum non patet latius, quam ipse Deus, quia Deus est purus actus et infinitus: quum enim abstractum ad infinita se extendat, solum infinito æquatur et exhauritur. Quare, quando agitur de angelis, qui sunt actus finiti et mixti cum potentia, non licet abstractum pro concreto sumere, et sic nequit confundi forma physica, quæ dicitur angelus, cum forma metaphysica, quæ dicitur angelicitas.

Præterea, quod attinet ad albedinem, quæ non multiplicatur

nisi *secundum quod est huius, vel illius*, ut alibi loquitur S. Thomas (p. 1. q. 75. a. 7), notari debet, hoc mirum non esse, quum albedo sit forma accidentalis, et indigeat esse in subiecto, et sic nequeat multiplicari, nisi multiplicentur subiecta. Sed forma angelica est substantia, et non indiget subiecto ad sui multiplicationem, sed per seipsam individuatur; unde non valet paritas. Attamen, quia ex dictis, angelus non est purus actus, sed mixtus potentia, possumus etiam dicere, angelum non esse puram formam (forma enim est id quo angelus est in actu) sed esse formam terminatam termino potentiali, habente rationem potentiæ passivæ intellectivæ, eodem modo quo ens materiale primitivum est forma terminata termino potentiali, habente rationem potentiæ receptivæ motus, qui dicitur materia. Et sic etiamsi verum esset quod materia est principium individuationis, adhuc in angelis haberetur multiplicatio intra eamdem speciem, secundum id quod in eis habet rationem termini potentialis, ad imitationem materiæ.

Potest ergo Deus creare duos angelos æqualis omnino perfectionis naturalis, quum positio unius non sit exclusio alterius: et in hoc casu evidenter erunt duo individua eiusdem speciei. Et potest creare duos angelos inæqualis perfectionis naturalis: in quo casu non est necesse eos esse diversæ speciei, quum esse clarius intellectivum, et esse minus clare intellectivum, constituant magis et minus intra eamdem speciem. Species enim non desumitur a forma in concreto, sed a formalitate, de qua formæ concretæ eiusdem rationis plus minusve participant, ut supra explicatum est.

26. Obiicit sibi ibidem S. Thomas, quod *magis et minus non diversificant speciem. Sed angeli non videntur differre ab invicem, nisi secundum magis et minus, prout scilicet unus alio est simplicior et perspicacioris intellectus. Ergo angeli non differunt specie.* Et hoc ipsum est quod nos hucusque diximus. At ipse respondet: *dicendum, quod magis et minus, secundum quod causantur ex intensione et remissione unius formæ, non diversificant speciem: sed secundum quod causantur ex formis diversorum graduum, sic diversificant speciem; sicut si dicamus quod ignis est per-*

fectior aëre: et hoc modo angeli diversificantur secundum magis et minus.

Juxta hanc responsionem, dicendum esset, in solis accidentalibus speciem non mutari per magis et minus; nam nulla forma substantialis stricte sumpta intenditur aut remittitur, quum omnis forma substantialis sit invariabilis quoad se, ut alibi probavimus. Similiter dicendum esset, quod si existerent duo homines, quorum animæ haberent diversam naturalem perspicacitatem, differrent specifice; anima enim non est forma, quæ intendatur et remittatur; et sic duæ animæ diversæ perspicuitatis, essent duæ formæ diversorum graduum, quæ diversificarent speciem. Respondeo ergo directe distinguendo: magis et minus secundum quod causantur ex formis diversorum graduum diversificant speciem, *si hi gradus sint diversæ naturæ ac diversi nominis*, conc.; *si hi gradus sint eiusdem nominis*, neg. Quin etiam potest negari absolute quod gradus diversi nominis, ut ignis et aër, importent differentiam secundum magis et minus: magis enim et minus debent versari circa homogenea, non circa disparata; comparatio enim secundum magis et minus desumitur ab aliquo termino communi, qui accipitur pro mensura; disparata autem non conveniunt in una mensura communi, nisi in quantum cogitantur sub una generali ratione abstracta; sub qua non erunt amplius disparata, ut ignis et aër, sed homogenea. Et sic semper manet, quod magis et minus respiciunt gradus eiusdem nominis. Dicendum est igitur, quod non solum quando eadem forma intenditur et remittitur, sed etiam quando dantur duæ vel plures formæ habentes gradum intensivum invariabilem maiorem vel minorem in eadem linea formalitatis, seu sub eodem conceptu formali, habetur magis et minus sine ulla diversificatione speciei: et sicut actus accidentalis intelligendi ex eo quod sit clarior non differt specie ab alio simili actu minus claro, ita quoque actus substantialis intellectivus præstantior non differt specie ab alio simili minus præstante.

Et hoc ulterius potest declarari exemplo elementorum materialium, ut iam sæpe innuimus. Nam duo elementa diversæ

intensitatis, non ideo sunt diversæ speciei, sed duo individua unius speciei; et eorum differentia est individualis, non specifica. Et quidem duo elementa huiusmodi conveniunt quoad materiam, quæ est eiusdem rationis in utroque, et secundum quam non dantur nec dari possunt gradus, quum materia principiet per modum termini indivisibilis: distinguuntur vero per formam, non quidem absolute consideratam, et ut dantem esse materiæ; nam omnis forma substantialis elementi dat esse materiæ eodem modo, ut dictum est in tractatu de primis principiis; sed per formam, ut est principium actionis ad extra; in quo sensu solum potest esse intensior aut minus intensa. Forma autem sic considerata non est ipsa ratio formalis abstracta substantiæ materialis ut sic, sed forma concreta, id est actus physice terminatus ad materiam; et sic significat ipsum ens materialiter acceptum. Illud ergo, quo prædicta elementa distinguuntur, est ipsa eorum entitas individualis in se constituta, seu actus completus essendi, ut supra diximus: qui actus essendi completus, eo ipso quod est completus, est ratio cur unum non sit aliud. Similiter ergo dicendum est de substantiis spiritualibus, ut quisque, facta comparatione, facile videbit. Quod autem duo elementa, de quibus supra, non sint diversæ speciei, patet ex eo, quod non habeant diversam definitionem, sed eamdem: et idem quoque de substantiis spiritualibus est dicendum, quæ omnes eodem modo definiuntur *actus intellectivi*. Quia ergo non invenitur differentia specifica exhibens diversos gradus substantiæ spiritualis, concludemus substantias spirituales esse eiusdem speciei, sive æqualem, sive inæqualem habeant perfectionem entitativam.

27. Dices, explicationem datam (n. 25) contradicere alteri doctrinæ satis receptæ, quæ est apud S. Thomam p. 1. q. 50. a. 2, ubi docet quod *in rebus materialibus invenitur duplex compositio. Prima quidem formæ et materiæ, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus eius: unde ipsa natura comparatur ad esse sicut potentia ad actum. Subtracta ergo materia, et posito quod ipsa forma* (angelus) *subsistat, adhuc remanet comparatio formæ ad ipsum*

esse, ut potentiæ ad actum. . . . . Nam QUOD EST *est ipsa* FORMA *subsistens, ipsum autem* ESSE *est* QUO *substantia est, sicut cursus est quo currens currit.* Itaque S. Thomas ponit ipsum esse habere rationem actus, naturam vero habere rationem potentiæ, id est ponit naturam ut aliquid determinabile ad essendum, et tamquam conceptum materialem, esse vero ut determinans, seu ut formale: et sic natura dicitur *ut quod,* et esse *ut quo.* Explicatio autem a nobis data n. 25 ponit esse ut *quod,* et essentiam ut *quo;* nam dicitur ibi quod distingui materialiter significat distingui secundum esse actuale physicum, et quod convenire formaliter est convenire in essentia seu natura. Accipitur ergo a nobis esse ut quod, et natura ut quo, contra præcedentem S. Thomæ doctrinam.

Respondeo, quod, quando *esse* consideratur ut id per quod essentia seu natura physica existens distinguitur ab essentia cogitabili vel possibili, *esse* dici debet id, *quo substantia est,* ut recte dicit S. Thomas, cuius verba in hoc loco non videntur posse aliquem alium sensum habere. Sed quando quærimus distinctionem unius existentis ab alio existente, tunc *esse* nequit habere se ut *quo;* quum enim *esse* commune sit existentibus, nequit esse formalis ratio distinctionis per hoc quod est simpliciter *esse.* Est tamen ratio materialis distinctionis; nam licet *esse* unius conveniat (quoad hoc quod est simpliciter actu existere) cum *esse* alterius, non tamen sunt idem numero *esse,* nec idem numero actus, quum unus sit independenter ab alio. Et ideo inter duo eiusdem essentiæ nulla datur specifica distinctio, sed materialis tantum et numerica; consequenter, licet *esse* sit id *quo* substantia est actu, non tamen est id *quo* una substantia numerice distinguitur ab alia, sed est id *quod* distinguitur; quum *esse* substantiale sit ipsa substantia ut existens. Et ulterius confirmatur. Nam distinctio dicit saltem duos terminos eiusmodi, ut actus unius non sit actus alterius identice. Ergo negatio identitatis inter duos actus est id, *quo* formaliter resultat distinctio: termini autem ipsi, de quibus negatur identitas, habent se per modum materiæ, seu ut *quod.* Sed de his satis.

CAPUT II.

DE FACULTATIBUS SUBSTANTIÆ SPIRITUALIS.

28. Quærendum est nunc quid sint, et quænam sint facultates substantiæ spiritualis, et utrum ab ipsa substantia et inter se realiter distinguantur. Facultatis autem nomine intelligimus principium quoddam proximum, quo perficiuntur operationes accidentales, seu vim in spirituali substantia existentem, per quam constituitur operativa in potentia. Operationes autem eius possunt esse vel immanentes, vel transeuntes: immanentes sunt intelligere et velle, transeuntes sunt movere spiritum motu intellectuali, vel movere materiam motu locali. Si quæ sunt aliæ operationes diversis nominibus nuncupatæ, ad has quatuor reducuntur. Quare facultates quoque substantiæ spiritualis erunt quatuor: facultas intellectiva, facultas volitiva, facultas motiva intellectus, facultas motiva corporum. De duabus primis nulla est quæstio, quia immediate resultant ex actu intellectivo, et sine illis non possent perfici operationes vitales: de aliis duabus constare potest tum per facta authentica, tum ex eo quod spiritus separatus non debet concipi habere minorem virtutem quam anima humana, quæ utramque hanc facultatem habet. Sed de his plura inferius.

29. His positis, quæritur primo, *quænam sit origo facultatum substantiæ spiritualis.*

Respondeo, quod *forma est id, quo agens agit,* ut passim inculcat S. Thomas: et ratio est, quia *omne agens agit in quantum est in actu*: est autem in actu per formam: ergo per formam agit. Ex quo sequitur, omnes facultates in ipsa forma primo contineri, ut mox explicabimus. Sed quia substantia creata, etiam spiritualis, non est purus actus, sed actus mixtus potentia, hinc sicut ex actu dicitur habere facultates activas, ita ex passivitate potentiali habet facultates receptivas: utrumque autem comprehendi solet unico vocabulo, dicendo, naturam quamlibet habere suas *proprietates essentiales.*

30. Quæritur secundo, *unde accipiatur distinctio formalis facultatum.*

Respondeo, petendam esse ab obiecto formali earumdem, id est ex ratione formali sub qua obiectum uniuscuiusque attingitur. Quum autem formá sit id, quo agens agit, ut dictum est, distinctio facultatum non importat plura principia sed unum, id est ipsam formam, seu actum substantialem ut aptum habere terminationes accidentales diversæ rationis. Quod si curemus attente examinare, videbimus vim appetitivam in se spectatam esse actum ut terminabilem ad obiectum sub ratione appetibilis, vim cognoscitivam esse actum ut terminabilem ad obiectum sub ratione cognoscibilis, vim locomotivam esse actum ut terminabilem ad obiectum locomobile, etc. In his omnibus unicus actus substantialis plures denominationes potentiales accipit, prout diversa est proprietas termini, ad quem comparatur sub ratione potentiæ in actu primo existentis ad illum attingendum. Et sic in rebus materialibus, quum materia unius elementi non recipiat actum alterius nisi in ea passivitate, secundum quam capax est recipiendi motum localem, actus substantialis elementi, seu eius forma, ut sic terminabilis ad talem potentiam receptivam motus, est virtus locomotiva in actu primo, et nihil aliud. Unde apparet nomina potentiarum esse relativa, quia significant actum substantialem non ut sic, sed ut terminabilem accidentaliter, et exhibent illum sub diversis formalitatibus pro diversa ratione formali terminationum, ad quas concipitur esse in potentia.

Sequitur in definitione facultatis cuiuslibet tria esse ponenda: 1° actum substantialem ut subiectum cuiusdam relationis. 2° terminum potentialem actuandum illo actu. 3° fundamentum relationis actus illius ad terminum, seu rationem formalem sub qua terminus potest illum actum terminare. Atque hinc sequitur ulterius, quod facultas quælibet est relatio quædam aptitudinalis actus ad terminum, quæ specifice mutatur, sicut omnes aliæ relationes, mutato fundamento. Consequenter, si volumus definire facultatem in genere, subtrahemus differentiam specificam a

ratione formali terminandi desumptam, et dicemus facultatem in genere esse *terminabilitatem actus substantialis ad aliquem terminum.* Actus autem alicuius facultatis in genere dicetur: *actualis terminatio facultatis ad suum terminum.* Quæ definitiones genericæ fient specificæ, si in eas introducatur ratio formalis fundans specialem relationem actus ad terminum.

31. Quæritur tertio, *per quid constituatur facultas intellectiva.*

Respondeo, constitui per terminabilitatem actus substantialis ad obiectum ut intelligibile. Quum enim unumquodque agat in quantum est in actu, et actus intellectivus primo constituatur in actu intellectivus per terminationem ad terminum intrinsecum, cui dat esse, ipse actus intellectivus substantialis sub adæquata ratione intellectivi complectitur et actum seu formam dantem esse termino intrinseco, et terminum accipientem esse. Quod dat esse, habet se per modum activi; quod accipit esse, habet se per modum potentiæ passivæ, et dat enti esse in potentia ad recipiendum, ut vidimus supra (n. 6), et consequenter est id in quo substantia habet potentialitatem passivam intellectivam. Sicut ergo actus substantialis completur in primo esse intellectivi per primum esse termini substantialis intrinseci, habentis rationem passivitatis intellectivæ, ita idem actus substantialis est complebilis in secundo esse intellectivi, seu accidentaliter intellectivus, per secundum esse eiusdem termini passivi, id est per passionem accidentalem receptam in passivitate intellectus. Hanc autem passionem receptam vocamus *speciem intelligibilem impressam.* Ergo ratio formalis facultatis intellectivæ est terminabilitas actus substantialis ad terminum *per speciem,* secundum quam terminus ipse fit proxime intelligibilis.

Hinc facultas primigenia intelligendi nullo modo dici potest qualitas, sed proprietas essentialis substantiæ intellectivæ: proprietas enim essentialis in substantia simplici nihil aliud est quam ipsa essentia sub quodam formali respectu præcisivo considerata: actus autem substantialis spiritus, et eius terminus substantialis, sine ullo dubio sunt saltem inadæquate essentia substantiæ spiritualis: et potentia utriusque ad actum secundum nequit esse

aliquod accidens superadditum; ergo in primigenia facultate intelligendi nihil est accidentale. Dico in facultate *primigenia*, seu radicali et absoluta; nam, quum intellectus possit procedere ad actus accidentales mutuum ordinem habentes, aut circa obiecta invicem connexa, quædam sunt, quæ non intelliguntur, nisi prius quædam alia sint intellecta. Tunc intellectio actualis istorum, quæ est actus accidentalis, complet proxime vim intellectivam primigeniam, ut fiat proxime intellectiva aliorum, quæ ab eis dependent. Sed de hac potentia intellectiva relativa et acquisita hic non agimus: sic enim accepta non dicit nisi accidentalem perfectionem intelligentis.

32. Diximus, vim intellectivam in se spectatam non esse accidens. S. Thomas videtur contrarium tenere; nam (p. 1. q. 54. a. 3) sibi proponit hanc obiectionem: *Si potentia intellectiva in angelo est aliquid præter eius essentiam, oportet quod sit accidens; hoc enim dicimus esse accidens alicuius, quod est præter essentiam. Sed forma simplex subiectum esse non potest, ut Boëtius dicit. Ergo angelus non esset forma simplex.* Cui obiectioni sic respondet: *Forma simplex, quæ est actus purus, nullius accidentis potest esse subiectum; quia subiectum comparatur ad accidens, ut potentia ad actum. Et huiusmodi est solus Deus: et de tali forma loquitur ibi Boëtius. Forma autem simplex, quæ non est suum esse, sed comparatur ad ipsum, sicut potentia ad actum, potest esse subiectum accidentis, et præcipue eius, quod consequitur speciem. Huiusmodi enim accidens pertinet ad formam. Accidens vero quod est individui, non consequens totam speciem, consequitur materiam, quæ est individuationis principium. Et talis forma simplex est angelus.* Ex quibus patet S. Thomam considerare potentiam intellectivam angeli tamquam accidens consequens speciem.

Sed contra hanc opinionem multa obiici possunt. 1°. Si vis intellectiva est accidens angeli, concipi poterit esse angeli sine hoc accidente; quælibet enim res potest concipi per sua constitutiva, et accidens angeli non est eius constitutivum. Atqui sublata per mentem vi intellectiva, nihil remanet, per quod

angelus concipiatur intellectivus et consequenter nec volitivus, nec aliquid aliud. Quomodo enim concipiemus ens intellectivum sine vi intellectiva? aut actum intellectualem, qui, eo ipso quod est, non sit vis intellectualis? Vis enim dicit actum primum: et actus primus se habet ad secundum sicut substantia ad accidens. Ergo vis intellectiva nequit esse accidens, eo ipso quod est actus primus intellectionis accidentalis. 2°. Ex ipso S. Thoma *forma est quo agens agit*. Sed intellectiva substantia intelligit per vim intellectivam; ergo vis intellectiva est forma ipsa intelligentis. Verum est quod vocabulum *formæ* connotat actum substantialem consideratum absolute et in seipso, vocabulum vero *vis* accipitur relative cum connotatione actus accidentalis ponibilis. Sed hæc diversa denominatio non importat diversum principium, quum principium essendi sit principium operandi, et omne agens agat in quantum est in actu. Verum est etiam, quod *forma* dicit tantum actum primum metaphysicum substantiæ, dum contra *vis* dicit actum physicum in se constitutum cum sua passivitate intellectiva et ut terminabilem ad terminum accidentalem. Sed hæc forma et hæc vis sunt idem in ordine reali physico, licet distinguantur secundum præcisiones metaphysicas; quia realiter forma non est aliquid in rerum natura nisi ut est terminata actu suo termino: et sic dicere formam physice subsistentem est dicere ipsam substantiam in se constitutam, ut habentem esse a forma tamquam ab actu metaphysico. Substantia autem ab eo habet agere in actu primo, a quo habet esse: et sic, quia habet esse a forma, ab eadem habet agere in actu primo. Sed agere in actu primo est ipsa vis activa parata ad agendum. Ergo forma, quæ dat esse substantiæ, dat vim activam ipsi substantiæ: ergo substantia eo ipso quod est, est vis activa, quin aliquid illi adveniat per modum qualitatis accidentalis. 3°. Primum quod accidit substantiæ non potest esse qualitas, nec aliquid per modum virtutis activæ. Atqui virtus intelligendi, si adveniret substantiæ, et in ea reciperetur ut qualitas, esset primum quod illi adveniret. Ergo nullo modo accidit substantiæ recipere talem virtutem intelligendi. Minor

evidens est; quia antequam substantia spiritualis concipiatur habere virtutem intellectivam, impossibile est ponere actionem intellectivam et receptionem speciei, et actionem volitivam et omnia alia. Ergo si vis intelligendi est vis accidentaliter recepta, recipi debet ante omne aliud accidens intelligentis. Maior autem constat; quia quidquid recipitur, primo recipitur per actualem passionem; non ergo recipitur ut qualitas: et multo minus ut qualitas activa, quum ex passione ad summum consequi possit qualitas passiva. Si autem vis intellectiva deberet recipi, recipi deberet qualitas activa. 4°. Nullum est subiectum huius qualitatis; ergo vis intellectiva non est accidens qualitatis. Prob. ant. Hoc subiectum non est intellectus agens, qui non est receptivus; nec est intellectus patiens, qui non est receptivus nisi actuum accidentalium: potentia autem ad actus accidentales antecedit omnes actus suæ speciei. Nec dicas subiectum esse ipsam substantiam spiritualem: quia hæc, ut actus, non est receptiva, ut vero est in potentia, est receptiva actus accidentalis per modum passionis actualis: esse autem receptivum actus accidentalis non est esse receptivum virtutis activæ. Hinc nec de intellectu nec de voluntate dici potest, quod sint in spiritu tamquam accidentia in subiecto. Quod si quando dicimus subiectum intellectus vel voluntatis esse substantiam spiritualem, non intelligimus subiectum inhærentiæ, sed attributionis, et vox *subiectum* accipitur logice, tamquam id, de quo aliquid prædicatur. Possunt autem prædicari de aliquo tum sua accidentalia, tum sua essentialia. 5°. Actus accidentalis intelligendi est in substantia spirituali, tamquam in subiecto. Atqui non esset in ea ut in subiecto, si virtus intellectiva, quæ terminatur ad obiectum in specie præsens, non esset substantialis. Ergo vis intellectiva est substantialis, non accidentalis. Minor patet; nam species est in cognoscente ut in subiecto: si ergo vis cognoscitiva est distincta a substantia ut accidens eius, species erit in accidente tamquam in subiecto: et sic ipse actus cognoscitivus non erit in substantia spirituali ut in subiecto. Ex quibus omnibus conficitur, virtutem activam primitivam, quæ est in substantia simplici, non posse

esse qualitatem accidentalem. Dico *virtutem primitivam*; evidens enim est, habitus, qui acquiruntur, esse quamdam virtutem naturæ superadditam accidentaliter: et dico *in substantia simplici*; quia in composita habetur virtus accidentaliter resultans ex virium compositione. 6°. Specialiter respondetur argumento S. Thomæ, concedendo libentissime, formam illam separatam, quæ est angelus, fieri subiectum accidentium; hoc enim resultat ex eo quod habeat terminum potentialem, in quo recipit impressiones accidentales; sed negando esse aliquod accidens, *quod consequatur speciem*; nam quod consequitur speciem est *proprium*, quod est quartum universale: accidens vero est quintum. Et hoc ipsum, quod vocamus *proprium*, non consequitur speciem physice, sed metaphysice; id est resultat ex necessitate essentiæ, quin aliquid novi addatur. 7°. Denique, ne quis accipiat difficultatis occasionem ex hoc, quod virtus intellectiva dicit potentiam, et substantia intellectualis dicit actum; actus autem et potentia realiter distinguuntur; admonendum est, quod eadem entitas, quæ, spectata in ordine absoluto, dicitur *substantia*, spectata in ordine relativo dicitur *natura*: et sic quod in ordine absoluto vocatur actus substantialis, in ordine relativo vocatur vis operativa. Et quia, ut sæpe diximus, unumquodque agit secundum quod est in actu, virtus activa non aliud esse potest nisi ipse actus substantialis consideratus sub formalitate ulterioris terminabilitatis. Vide supra n. 30.

33. Fundamentum, quo S. Thomas nititur (loc. cit. in corp.) est huiusmodi: *Quum potentia dicatur ad actum, oportet, quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum: propter quod dicitur quod proprius actus respondet propriæ potentiæ. In omni autem creato essentia differt ab eius esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, ut ex supradictis patet. Actus autem, ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In angelo autem non est idem intelligere et esse; nec aliqua alia operatio, aut in ipso, aut in quocumque alio creato, est idem quod eius esse. Unde essentia angeli non est eius potentia intellectiva: nec alicuius creati essentia est eius operativa potentia.* Si S.

Thomas vocabulo essentiæ intelligeret hoc loco potentiam essendi, vel actum primum essendi, qui est actus metaphysicus, facile admitteretur eius consequentia. Sed S. Thomas videtur hoc loco sumere essentiam pro substantia ipsa; nam paullo prius dicit: *Ergo aliud est in eis substantia, et aliud virtus, et aliud operatio.* Insuper, ut iam vidimus, ponit virtutem intellectivam esse *accidens pertinens ad formam*: si autem essentiam sumeret pro potentia essendi, non posset ita loqui, quia essentia sic accepta non est subiectum accidentis. Debemus igitur in eius argumentatione accipere *essentiam* ac si diceret *substantiam* aut *naturam.* Iam vero, an possumus dicere: *in omni creato substantia (vel natura) differt ab eius esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum?* Nequit profecto dici; et ratio quam adducit S. Thomas in loco quem citat dicendo: *ut ex supradictis patet,* non probat nisi, quod *esse* est id quo substantia existens a possibili distinguitur, ut iam notavimus supra (n. 27); non vero quod in ipsa substantia concrete existente habeatur esse substantiæ ab ipsa existente substantia distinctum. De qua re multum disputaverunt philosophi inquirentes utrum actualis essentia ab existentia entis in concreto sumpta distingueretur. Vide Suarez Metaph. disp. xxxi. sect. vi., ubi probat, inter hæc duo nullam dari distinctionem realem aut modalem, sed rationis tantum. Si ergo excludamus hunc sensum vocis *essentiæ,* propositio, in qua nititur tota argumentatio S. Thomæ, erit hæc: *In omni creato essentia possibilis comparatur ad esse, sicut potentia ad actum.*

His præmissis, argumentum illud sic in forma proponi potest: Secundum diversitatem actuum, est diversitas potentiarum. Atqui in angelo actus essendi, et actus intelligendi sunt diversi actus. Ergo potentia essendi, et potentia intelligendi sunt diversæ potentiæ. Atqui potentia essendi est essentia; ergo essentia angeli est aliquid diversum a virtute intelligendi.

In argumento sic exposito conceditur totum; nam si essentia dicit potentiam essendi, talis essentia non est aliquid reale et physicum, nisi postquam accipit suum esse substantiale: contra virtus intelligendi est aliquid reale et physicum, etiamsi non

ponatur adhuc accidentalis operatio. Et ideo essentia angeli sic accepta differt a virtute eius intellectiva sicut possibile ab existente; et nihil aliud concludi potest. Quia tamen superest quædam æquivocatio, magis specialiter adhuc responderi potest, actum essendi et actum *accidentaliter* intelligendi esse diversos actus, sed actum essendi et actum *substantialem* intelligendi, quo angelus scit seipsum esse, et quo constituitur primo intellectivus, nullo modo esse diversos actus. Nam actus essendi, quo angelus est, est realiter actus quo primo substantialiter vivit et intelligit; quum *vivere viventibus sit esse* ut cum Aristotele docet S. Thomas (p. 1. q. 18. a. 2). Non autem viveret angelus, nisi intelligeret, ut est evidens. Est ergo aliquod intelligere actu, quod est ipsum esse angeli. Hoc autem est intelligere seipsum esse, ut supra explicatum est. Ergo ante omne intelligere accidentale ponendum est intelligere substantiale seu essentiale, quod non est nisi *esse* angeli sub conceptu formali præcisivo consideratum. Audiatur ipse S. Thomas (p. 1. q. 18. a. 2): *Sentire, et intelligere, et huiusmodi, quandoque sumuntur pro quibusdam operationibus, quandoque autem pro ipso esse sic operantium. Dicitur enim* 9. *ethic. quod vivere est sentire vel intelligere, id est habere naturam ad sentiendum vel intelligendum.* Et paullo superius in corp. art. dixerat: *Ex his, quæ exterius apparent de re devenimus ad cognoscendam essentiam rei. Et quia sic nominamus aliquid, sicut cognoscimus illud, inde est quod plerumque a proprietatibus exterioribus imponuntur nomina ad significandas essentias rerum. Unde eiusmodi nomina quandoque accipiuntur* PROPRIE *pro ipsis essentiis rerum, ad quas significandas principaliter sunt imposita: aliquando vero sumuntur pro proprietatibus, a quibus imponuntur: et hoc* MINUS PROPRIE . . . . *Sic ergo dicendum est et de vita. Nam vitæ nomen sumitur ex quodam exterius apparente circa rem, quod est movere seipsum: non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandam substantiam, cui convenit secundum suam naturam movere seipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem. Et secundum hoc,* VIVERE *nihil aliud est, quam esse in tali natura, et* VITA *significat*

hoc ipsum, sed in abstracto: sicut hoc nomen CURSUS *significat ipsum* CURRERE *in abstracto. Unde* VIVUM *non est prædicatum accidentale, sed substantiale. Quandoque autem vita sumitur minus proprie pro operationibus vitæ, a quibus nomen vitæ assumitur.* Itaque, quum operatio intellectiva angeli sit operatio vitæ, patet, omnia quæ S. Thomas hic dicit de vita et operatione vitæ, dicenda esse etiam de intelligentia et eius operatione. Quare nomen *intelligentiæ* seu *intellectus* sumitur *proprie* pro essentia angeli, et improprie pro operatione: et *intelligere* nihil aliud est, quam *esse in tali natura* intellectiva: et *intelligentia hoc ipsum significat, sed in abstracto.* Unde *intellectivum non est prædicatum accidentale, sed substantiale.* Concludimus ergo substantiam spiritualem non indigere aliquo accidente quo fiat intellectiva, sed de se et essentialiter esse intellectivam, seu esse virtutem intelligendi. Ulteriorem rei declarationem persequemur infra n. 40 agendo de voluntate.

34. Quæritur quarto, *an in substantiis separatis intellectus sit naturaliter in potentia ad recipiendas species.*

Respondeo affirmative. Nam facultas intellectiva constituitur in se complete ex actu substantiali et eius termino substantiali, ut facile infertur ex dictis n. 31: atque ideo est potentia simul activa et passiva. Activa, in quantum est ipse actus substantialis completus suo termino intrinseco, et ulterius complebilis terminis accidentalibus. Passiva, in quantum est ipse terminus intrinsecus et essentialis, actuatus, ulterius accidentaliter actuabilis. Consequenter facultas intellectiva constat essentialiter intellectu activo et intellectu passivo: et circa hoc non potest esse dubium. Ex hoc autem consequitur, quod etiam in substantiis separatis intellectus naturaliter sit in potentia ad recipiendas species. Naturale est enim exerceri facultates secundum constitutionem earum naturalem: ergo facultas quæ est partim activa, partim passiva, naturaliter exercetur recipiendo aliquid in sua passivitate, et actuando se in eo per suam activitatem. Ergo intellectus intelligendo agit et patitur.

Intellectum activum et passivum admittit S. Thomas in

angelis: sed putat intellectum passivum non esse in ipsis potentialem ad recipiendas species, eo quod sentiat, *unicuique spiritualium creaturarum a Verbo Dei impressas esse omnes rationes rerum omnium tam corporalium, quam spiritualium* (p. 1. q. 56. a. 2): et alibi addit: *Angeli non habent aliquam intelligibilem potentiam, quæ non sit totaliter completa per species intelligibiles connaturales eis* (p. 1. q. 58. a. 1). Sed hæc ipse nullibi probat, quod sciam, et solum dicit sic sensisse S. Augustinum: accedit, quod ipse S. Thomas alibi admittit, angelos aliquid de novo discere posse: si autem hoc est verum, eorum potentia non debet dici totaliter completa per species.

Mihi ergo videtur dicendum, quod intellectus ille passivus, etiam in angelis, naturaliter sit potentialis, et recipiat novas species. Nam si potentia intellectiva angeli esset totaliter completa per species intelligibiles ei connaturales, sequeretur angelum semper scivisse quæ scit, et numquam naturaliter cognoscere aliquid de novo. Atqui hoc non potest admitti, ipso S. Thoma adstruente. Nam ipse (p. 1. q. 106. a. 1) asserit *unum angelum illuminare alium, in quantum ei manifestat veritatem, quam ipse cognoscit*. Atque ad hoc explicandum ait: *Quum ad intellectum duo concurrant in eius operatione, scilicet virtus intellectiva, et similitudo rei intellectæ, secundum hæc duo unus angelus alteri veritatem notam notificare potest; primo quidem fortificando virtutem intellectivam eius . . . . secundo autem unus angelus alteri manifestat veritatem ex parte similitudinis rei intellectæ. Superior enim angelus notitiam veritatis capit in universali quadam conceptione, ad quam capiendam inferioris angeli intellectus non esset sufficiens; sed est ei connaturale, ut magis particulariter veritatem accipiat. Superior ergo angelus veritatem, quam universaliter concipit, quodammodo distinguit, ut ab inferiori capi possit: et sic eam cognoscendam illi proponit: sicut etiam apud nos doctores quod in summa capiunt multipliciter distinguunt, providentes capacitati aliorum.* Necesse ergo est fateri, etiam iuxta S. Thomam, angelos *capere posse* id est recipere similitudines rerum; et consequenter eorum potentiam receptivam non esse *totaliter completam*: et

idem resultat ex iis, quæ docet p. 1. q. 107. de locutione angelorum; ita ut mirum sit, eum potuisse aliter sentire in citata q. 56 et 58.

Præterea repugnat potentiam passivam intellectus esse totaliter completam speciebus intelligibilibus. Nam proprium est potentiæ passivæ huiusmodi, ut sinat se actuari indifferenter a quolibet intelligibili; quare tunc tantum esset totaliter completa, quando nullum superesset intelligibile non impressum in illa per speciem. Sed quia infinita sunt intelligibilia, numquam deerit intelligibile aptum ad imprimendam novam speciem: et sic potentia illa specierum receptiva non est totaliter actuabilis, nec totaliter complebilis. Unde solum Verbum divinum, quod est cognitio passiva intellectus infiniti, est infinite actuatum, et totum actu, sine ulla potentia receptiva.

Item admittit S. Thomas (p. 1. q. 56. a. 2) quod *si Deus instituisset facere plures angelos, vel plures naturas rerum* (quam fecit), *plures species intelligibiles mentibus angelicis impressisset.* Hoc autem est fateri, potentiam passivam in angelis non esse totaliter completam. Item alibi admittit, angelos esse in potentia ad cognoscenda quædam supernaturalia: atqui hoc non potest fieri sine receptione novarum specierum. Ergo possunt angeli novas species recipere.

35. Quæritur quinto, *quænam sit analogia inter intellectum et motum.*

Respondeo. Intellectus passivus, seu passivitas intellectiva comparatur ad intelligibilitatem obiecti, sicut potentia materiæ ad virtutem motivam motoris: et sicut actus, ad quem materia est in potentia, dicitur *motus impressus*, vel actualis passio motus, ita actus, ad quem intellectus passivus est in potentia, dicitur *species impressa*, vel actualis receptio speciei. Quare intelligibile actuat potentiam passivam intellectus imprimendo speciem sui, sicut motor actuat potentiam materiæ imprimendo momentum motus. Ipsa autem species impressa est actus potentiæ passivæ, sicut motus est actus entis in potentia, ut in potentia.

Species ergo non producitur seu non imprimitur ab intellectu

ut est actus, vel ut est activus; sed ab obiecto ipso intelligibili debito modo se præsentante. Intellectus vero, ut est activus, recepta specie in sua passivitate, fit actu intuens ipsum obiectum intelligibile, secundum eos respectus, secundum quos in specie impressa constitutum est præsens intelligenti. Species autem impressa per hoc quod facit intellectum *actu videre* eius obiectum, dicitur fieri *expressa*: et ideo species expressa est species ut coniuncta cum actu apprehendendi obiectum. Intellectus vero, ut activus est, se habet relate ad obiectum præsens in specie impressa, sicut se habet forma materialis relate ad ubicationem actu signatam per motum materiæ. Sequitur enim forma materiam in suo motu, et participat terminative eius *ubi*, licet motus recipiatur in materia, non in forma, et *ubi* ad materiam proprie pertineat, non ad formam: et sic intellectus, prout est activus, sequitur quodammodo per suum intuitum motum suæ passivitatis, et terminatur ad obiectum specie impressum, licet motus non recipiatur in ipso, ut activus est, et obiecti species proprie ad eius passivitatem pertineat.

36. Quæritur sexto, *utrum intellectus activus et passivus realiter distinguantur*.

Respondeo, quod inter intellectum activum et passivum non est realis distinctio physica et absoluta, sed tantum metaphysica et relativa: quod iam supra innuimus. Nam ad distinctionem realem physicam requiruntur duo physice realia. Atqui intellectus activus nihil est physice, nisi intelligatur esse completus intellectu passivo, et intellectus passivus nihil est physice, nisi in quantum actuatur ab intellectu activo. Ergo non distinguuntur realiter physice. Ad distinctionem autem realem metaphysicam sufficit, ut in eodem ente physico concipiantur duo relative opposita, quæ non sint per solam mentem inventa, sed realiter concurrant ad principiandam intrinsecam constitutionem entis: talia autem sunt actus substantialis et eius terminus: quorum primus in substantia spirituali dicit intellectum ut activum, secundus ut passivum. Evidens est igitur, intellectum activum et passivum non esse duos intellectus, sed unum sub

duplici consideratione inadæquata consideratum: sicut materia et forma non sunt duæ vires motivæ, sed una sub duplici consideratione, videlicet directionis, quæ est a materia, et intensitatis, quæ est a forma.

37. Quæritur septimo, *utrum in puro spiritu admittenda sit vis abstractiva.*

Respondeo affirmative. Nam primo etiam angeli utuntur speciebus prout volunt: et sic possunt per eas considerare in obiecto vel totum quod de eo apparet secundum diversas rationes intelligibiles, vel unam rationem magis quam aliam, vel unam neglectis aliis: quod dum faciunt, vere abstrahunt. Quare quæstio, utrum angeli habeant vim abstractivam, reducitur ad quæstionem, utrum, præsentibus pluribus rationibus intelligibilibus, possint attentionem convertere ac figere in aliquibus ex illis pro lubito, considerando inadæquate obiectum sibi adæquatius præsens. Hæc autem quæstio evidenter resolvenda est affirmative, ob libertatem, quam habent substantiæ intellectivæ in suis actibus, de qua dicemus infra. Secundo idem apparet ob aliam rationem. Si angelus non haberet vim abstractivam, non cognosceret universalia. Nam omne, quod existit in rerum natura, est determinatum et singulare, etiamsi non sit materiale; nihil enim existit nisi individuum. Atqui omne quod physice imprimit speciem sui in intellectu, est existens in rerum natura; ergo est ens singulare. Ergo species ab eo impressa repræsentabit obiectum singulare. Ergo omnis prima apprehensio, quam habet intellectus, etiam angelicus, est de entibus singularibus. Non ergo perveniret ad universale, nisi haberet vim præscindendi a determinationibus individualibus. Sic igitur est in puro spiritu vis abstractiva, et præcisiva: et poterit angelus cogitare humanitatem et rotunditatem, quin referat hæc ad hominem, vel ad circulum determinatum: poterit cogitare vitam, præscindendo ab hoc quod sit sensitiva, vel intellectiva, et idem dicas de omnibus aliis conceptibus specificis aut genericis*.

* S. Thomas sæpe docet, obiectum proprium intellectus esse universale. Hoc autem non ita accipi debet, quasi intellectus non incipiat ab appre-

Utrum vero purus spiritus habeat vim associativam idearum, iudicativam, ratiocinativam, recordativam, etc. apparebit ex iis, quæ in capite sequenti dicentur de actibus intellectus. Nunc de voluntate aliquid dicendum est.

38. Quæritur octavo, *per quid constituatur facultas volitiva.*

Respondeo, quod, quum voluntatis nomine intelligamus eam facultatem, qua bonum amatur, seu eam vim, quæ et quærit bonum et in eo quiescit, necessario primus actus et essentialis voluntatis (seu voluntas in actu primo essentiali) est id quo primus amor et essentialis accipit esse. Quum vero ex dictis (n. 7–13) primus amor et essentialis accipiat esse ex conspiratione actus cognoscitivi sui ipsius et termini cogniti in cognoscente existentis, sequitur *formale voluntatis*, seu voluntatem, ut in actu primo, esse hanc ipsam mutuam conspirationem essentialem inter se cognoscentem et se sibi cognitum. Amor autem sui resultans ex hac conspiratione est *terminus materialis* complens actum primum voluntatis in actu secundo, qui est actus substantialis completus. Idem autem actus *secundus* existendi dicetur actus *primus* in ordine ad actus accidentales, ad quos est in potentia. Hæc sola voluntas in actu secundo substantiali completa, est facultas volitiva: nam voluntas, ut accipitur pro actu primo substantiali, non est principium physicum sed metaphysicum, et sicut nequit existere ut sic, ita nequit operari ut sic, sed tantum ut completa in suo esse: et sicut forma non agit nisi ut est terminata ad suam materiam, ita

hensione singularium: sed ita ut significet de duabus potentiis cognoscitivis, quæ sunt sensus et intellectus, secundam solam posse cognoscere universale: unde fit ut universale sit proprium obiectum intellectus, non autem sensus. Cæterum singularitas obiecti nullo modo impedit intellectum, ut ipsemet S. Thomas docet: *Materia impedit intellectum, singulare vero non. . . . . . Si esset apud nos singulare insensibile et immateriale, ... ipsum per se sine aliqua abstractione cognosceretur, quia singularitas non impedit intellectum, sed materialitas* (Opusc. xxix. de princ. individ.). Materiam vero, quæ est in obiecto, impedire intellectum, non puto probari posse, nisi in hoc sensu, quod non est intelligibilis: sed in homine materia, cui anima coniuncta est in unitate naturæ, impedit in aliquo sensu intellectum, ut videbimus in tractatu sequente.

principium formale voluntatis non elicit volitiones, nisi ut est terminatum actu ad suum terminum substantialem.

Quædam autem adverti debent hic circa modum loquendi de voluntate. Nomen ipsum voluntatis est relativum, non absolutum; dicit enim ordinem ad actus volitivos accidentales. Unde, quia natura et substantia similiter differunt, in quantum *substantia* exprimit rem ut absolute existentem, *natura* vero exprimit rem ut principium operationum et passionum, id est cum connotatione relativa, ideo nomen *voluntatis* convenientius consideratur ut aliquid naturæ, quam ut aliquid substantiæ; et sic dicitur facultas naturalis, potius quam substantialis. Sed quia ex operationibus cognoscuntur facultates, et ex facultatibus natura substantiæ, hinc, ut supra advertimus (n. 33) cum S. Thoma, eodem nomine utimur non solum ad designandas operationes et facultates earum, sed etiam ad designandum illum gradum entitatis substantialis absolutæ, in quo continetur ratio ipsarum facultatum; et tunc ad vitandas æquivocationes addi solet epithetum *substantiale* vel *essentiale*. Voluntas igitur, quando consideratur non ut est facultas volendi, sed ut est aliquid absolutum in ipsa substantia, proprie dicitur actus volitivus substantialis; est enim semper necessario in actu quoad id quo constituitur in esse, est nempe actu amans suum esse et volens illud non tamquam aliquid, in quod tendat, sed tamquam aliquid in quo quiescit per amorem. Quando autem hic idem actus volitivus substantialis consideratur ut ulterius terminabilis accidentaliter, tunc proprie appellatur voluntas, et accipitur ut facultas elicitiva volitionum accidentalium.

Ex supradictis apparet ratio illius axiomatis: *Nihil volitum, quin præcognitum.* Nam et ipsa voluntas non concipitur nisi ut procedens a cognitione sui ipsius. Quia ergo unumquodque habet operari sicut et esse, et esse voluntatis est ex cognitione, necesse est ut eius operatio procedat ex cognitione. Non ergo fertur voluntas nisi in cognitum.

39. Tria corollaria deduci possunt ex præcedentibus. 1°. Voluntas non est qualitas accidentalis substantiæ spiritualis, sed

est ipsa substantia sub quodam respectu considerata. 2°. Voluntas adæquate constituitur in suo esse per aliquid a quo principiatur active, et per aliquid ad quod terminatur passive. 3°. Voluntas est domina suorum actuum.

Ex his tribus primum manifeste sequitur ex numero præcedente; nihil enim addidimus substantiæ spirituali, ut eius vim volitivam ostenderemus, sed tantum consideravimus ipsum actum completum substantialem tamquam dicentem ordinem potentialem ad bonum extrinsecum ipsi substantiæ: hic autem ordo respectivus non est aliquid realiter receptum in substantia, sed pura possibilitas respectus actualis ad aliquid extrinsecum, quæ dicit formalitatem, secundum quam actus ille vocatur potentia, vel facultas.

Secundum etiam patet. Nam exigentia coinexistentiæ cogniti in cognoscente et cognoscentis in cognito, quæ dicit spirationem activam amoris mutui, constituit actum primum volitionis substantialis: actus autem primus rei est eius principium formale. Ipsa vero coinexistentia cogniti in cognoscente et cognoscentis in cognito, quæ dicit amorem, complacentiam ac quietem unius in alio ex tali conspiratione resultantem, est terminus actuatus in esse ab illo actu primo, et complet illum in actu secundo; quare hæc complacentia habet se tamquam materiale voluntatis; nam quod ideo est quia actuatur, habet rationem principii materialis. Hinc facultas volitiva est partim activa, partim passiva: activa, in quantum est ipse actus substantialis substantialiter terminatus ad se ipsum in esse actus primi volitivi, et ulterius terminabilis ad terminos a se distinctos: passiva, in quantum est terminus suus intrinsecus actu substantiali actuatus, et ulterius actuabilis per actus accidentales*.

* Circa voluntatem S. Thomas (p. 1. q. 83. a. 4) sibi proponit hanc obiectionem: *Voluntas est appetitus intellectivus. Sed ex parte intellectus sunt duæ potentiæ. Ergo etiam ex parte appetitus intellectivi debet esse aliqua potentia præter voluntatem.* Et respondet: *Ad tertium dicendum, quod intellectus comparatur ad voluntatem ut movens: et ideo non oportet distinguere in voluntate agens et possibile.* Hæc responsio non est contra id quod nos dicimus: resultat enim ex præcedentibus, voluntatem iuxta

Ubi illud quoque notari debet, coinexistentiam cogniti in cognoscente et cognoscentis in cognito, quæ habet rationem amoris proprii substantialis, complere etiam in suo esse adæquato *conscientiam,* qua spiritus primo sibi conscius est de suo esse substantialiter cognoscente et amante seipsum. Hæc autem conscientia omnino prima, fundamentalis, et substantialis, considerari potest tamquam nova facultas in ordine ad actus quosdam accidentales, in quantum id propter quod substantia spiritualis primo conscia sibi est de suo esse substantiali, illud idem est ratio, cur possit eadem substantia sibi conscia esse de suo esse accidentali. Quare conscientia, sicut intellectus et voluntas, est partim activa, partim passiva: sed passiva prius, et deinde activa; nam prius est esse affectionem intellectus vel voluntatis, quam de illa habere actualem conscientiam.

Tertium denique, quod videlicet voluntas sit domina suorum actuum, patet ex eo quod in voluntate ipsa terminetur ac compleatur perfecte ipsa substantia spiritualis, ut explicatum est; unde voluntas non indiget aliquo alio substantiali, quo compleatur, et per hoc est domina suorum actuum, nec aliquid est in intellectuali substantia, quod voluntatem liget. Quomodo autem voluntas intellectualis sit libera, attingetur infra cap. III., et magis explicabitur in sequenti tractatu, ubi de libertate humana disseremus.

40. Sed circa primum corollarium habemus contradicentem S. Thomam, propter rationes, quas supra attigimus loquendo de intellectu: et quia eadem est ratio pro voluntate ac pro intellectu, quæ supra respondimus agendo de intellectu, valebunt etiam hoc loco.

Sed specialem difficultatem attingam ex p. 1. q. 59. a. 2., ubi S. Thomas sic ait: *Voluntas in angelis est quædam virtus vel potentia, quæ nec est ipsa eorum natura, nec eorum intellectus.*

nos esse actum intellectivum terminatum ad amorem passivum sui ipsius. Sed in hoc passivo solo non salvatur ratio voluntatis: quia si voluntas, ut sic, est tantum mota, non erit facultas activa, sed passiva tantum. Hoc autem S. Thomas non intendit.

Et quod non sit eorum natura, apparet ex hoc, quod natura vel essentia alicuius rei intra ipsam rem comprehenditur. Quidquid ergo se extendit ad id quod est extra rem, non est rei essentia. Unde videmus in corporibus naturalibus, quod inclinatio, quæ est ad esse rei, non est per aliquid superadditum essentiæ, sed per materiam, quæ appetit esse antequam habeat, et per formam, quæ tenet rem in esse postquam fuerit. Sed inclinatio ad aliquid extrinsecum est per aliquid superadditum, sicut inclinatio ad locum est per gravitatem vel levitatem. Inclinatio autem ad faciendum sibi simile est per qualitates activas. Voluntas autem habet inclinationem in bonum naturaliter : unde ibi solum est idem essentia et voluntas, ubi totaliter bonum continetur in essentia volentis, scilicet in Deo, qui nihil vult extra se, nisi ratione suæ bonitatis : quod de nulla creatura dici potest, quum bonum infinitum sit extra rationem cuiuslibet creati. Unde nec voluntas angeli, nec alterius creaturæ potest esse idem quod eius essentia.

Similiter nec potest esse idem quod intellectus angeli, vel hominis. Nam cognitio fit per hoc, quod cognitum est in cognoscente : voluntas vero se extendit in rem exteriorem. Unde ea ratione se extendit eius intellectus in id quod est extra se, secundum quod illud, quod extra ipsum est per essentiam, natum est aliquo modo in eo esse. Voluntas vero se extendit in id quod extra est, secundum quod quadam inclinatione quodammodo tendit in rem exteriorem. Alterius autem virtutis est, quod habeat in se quod est extra se, et quod ipsum tendat in rem exteriorem. Et ideo oportet, quod in qualibet creatura sit aliud intellectus et voluntas : non autem in Deo, qui habet et ens universale et bonum universale in se ipso ; unde tam voluntas, quam intellectus est eius essentia.

41. Ad primam partem huius argumentationis quod attinet, admisso principio, quod *essentia alicuius rei intra ipsam rem comprehenditur*, dicendum est, etiam voluntatem intra ipsam substantiam spiritualem comprehendi. Quando ergo S. Thomas deducit : *Ergo quidquid se extendit ad id quod est extra rem, non est rei essentia*, distinguimus hoc consequens : quidquid actu et secundum suum esse se extendit extra rem, *conc.*; *cons.* quidquid

in potentia et secundum virtutem se extendit extra rem *neg. cons.* Ratio est, quia quælibet facultas considerari potest et quoad id quod est in se absolute, et quoad id per quod recipit denominationem potentiæ, videlicet ut accidentaliter terminabilis, quemadmodum superius (n. 29, 30) visum est. Si ergo voluntas consideretur secundum se, id est quoad esse absolutum quod habet in substantia spirituali, nullo modo se extendit extra rem actualiter, sed tota continetur in ipsa re, et in ipsa re substantialiter completur: et licet se habeat ad modum actus primi ad omnia quæ sunt extra rem, non tamen indiget substantialiter compleri in esse per terminationem ad id quod est extra rem; quia nequit accidentalem actum ponere, quin intelligatur completa in se substantialiter: et ante debet terminari intrinsece, ut sit, quam terminetur agendo ad extrinseca. Si vero consideretur voluntas secundum operationem ad quam dicit ordinem, tunc utique extendit se extra rem potentialiter, et, quando operatur, etiam actualiter. Sed tunc non agitur de voluntate ipsa, ut est, sed de habitudine ad volitionem accidentalem. Et licet volitio accidentalis versetur circa aliquid quod est extra rem, evidens tamen est, quod hæc volitio accidentalis nec est ipsa voluntas, nec eius constitutivum, et quod ante omnem volitionem poni debet facultas volitiva, quæ sicut antecedit omnem volitionem eius quod est extra rem, ita habet *esse* independens ab omni quod est extra rem. Atque hoc est quod supra ostendimus; nempe actum substantialem in se completum vocari voluntatem, eo quod consideretur ut ulterius complebilis terminis accidentalibus extrinsecis. Ut enim est ulterius complebilis dicit potentiam: sed, licet ab actu accidentali, ad quem est in potentia, denominetur, non tamen ab actu accidentali eiusmodi constituitur. Unde apparet, *entitatem voluntatis* non constitui per hoc quod se extendat actualiter *ad id quod est extra rem,* seu extra volentem, sed entitatem voluntatis in se absolute et substantialiter constitutam appellari nomine voluntatis ad connotandos terminos accidentales, quibus actus substantialis est ulterius terminabilis. Quare voluntas tota entitative compre-

henditur, quoad rem, in essentia substantiæ spiritualis, et non se extendit extra ipsam secundum suum esse, sed secundum actus volitivos accidentales, ad quos est in potentia. Et sic manet soluta prima pars argumenti; fatemur enim actus volitivos accidentales non esse substantiam voluntatis, sed volumus tantum, vim elicitivam illorum actuum esse et manere totam intra eamdem substantiam, etiam quando eius actus accidentalis terminatur ad id quod est extra eam.

Quod si dicatur, potentiam specificari ab actu, et ideo si actus se extendit extra rem, etiam potentiam se extendere extra rem, saltem prout est potentia, respondebimus 1° quod hoc *specificari* pertinet ad relationem *habitudinis* sub qua voluntas consideratur, non autem ad ipsam vim quæ consideratur cum tali habitudine: 2° quod *actum extendi extra rem* habet se accidentaliter ad volitionem: optime enim concipitur actus terminari intra rem, id est volitionem terminari ad seipsum ut bonum sibi. Quod autem habet se accidentaliter ad voluntatem non specificat eius entitatem: 3° tandem, quod voluntas primo et essentialiter specificatur ab actu, quo substantia spiritualis necessario et permanenter diligit suum esse, qui est actus substantialis non se extendens extra rem; per accidens autem est, quod nos primo cognoscamus operationes accidentales alicuius naturæ, et quod ex tali operatione accipiamus nomen potentiæ operativæ; quum enim potentia operativa debeat ante omnem operationem esse actu in quadam specie entis, evidens est, eius entitatem absolutam non procedere ab operatione, nec ab ea accipere speciem, sed esse causam, cur operatio sit, et cur sit talis speciei. Vide quæ supra diximus cum S. Thoma de vita et operationibus vitæ.

Ad ea, quæ addit S. Thomas de virtutibus corporum naturalium non est necesse respondere; non enim continent nisi similitudines, et quidem deductas ex physica antiquorum, quæ nequit sine pluribus emendationibus admitti, quando de qualitatibus sermo est.

Quod vero sequitur, ex supradictis facile resolvi potest. *Voluntas*, inquit, *habet inclinationem in bonum naturaliter. Ergo*

ibi solum est idem essentia et voluntas, ubi totaliter bonum continetur in essentia volentis, scilicet in Deo. Respondetur *conc. ant. dist. cons.* ibi solum est idem essentia et voluntas, id est *volitio,* ubi totaliter bonum continetur in essentia volentis, *conc. cons.;* ibi solum est idem essentia et voluntas, id est facultas volitiva, ubi totaliter bonum continetur in essentia volentis, *neg. cons.* Et sane ex illo antecedente, quod ponitur a S. Thoma, hoc solum deduci potest: *Ergo ibi solum* VOLUNTAS *et* VOLITIO *est idem, ubi totaliter bonum continetur in essentia volentis.* Ex eo enim quod totaliter bonum contineatur in essentia volentis, sequitur voluntatem nunquam esse in potentia ad volendum, sed semper et essentialiter esse in actu volitionis. Et sic in Deo voluntas et volitio sunt idem: in creatura vero, quæ non continet totaliter bonum in sua essentia, voluntas est in potentia ad volitiones accidentales; et sic voluntas et volitio in creatura non sunt idem, sed distinguuntur sicut potentia ab actu. Illud vero quod dicitur, voluntatem habere *inclinationem* in bonum naturaliter, non ita accipiendum est, quasi hæc inclinatio esset aliquod accidens substantiæ, aut voluntatis; sed ita, ut significet voluntatem esse actum substantialem in se completum per amorem sui esse, quod est bonum intrinsecum amanti: et quia hoc bonum intrinsecum non est *totaliter bonum* seu non est omne bonum, actus ille substantialis constituitur eo ipso *in potentia* ad amandum accidentaliter alia bona. Sic ergo inclinatur voluntas ad amandum bonum, sicut quævis alia potentia ad suum actum naturalem. At nulla potentia inclinatur ad actum suum naturalem per aliquid superadditum eius entitati. Ergo nec voluntas. Et quia entitas voluntatis est ipsa substantia volentis, sequitur, inclinationem illam non esse aliquid superadditum substantiæ volentis, sed esse *potentialitatem ulterioris terminationis accidentalis resultantem essentialiter ex limitatione boni contenti in essentia volentis.*

42. Venio ad secundam partem argumentationis, in qua S. Thomas agit de distinctione intellectus et voluntatis. Et primo, dicendum est intellectum et voluntatem inter se differre quoad conceptum formalem, sicut differt incompletum a completo. Ex

supradictis enim apparet, intellectum præcise sumptum esse quidem completum in esse actus intellectualis ut sic, sed nondum completum in esse substantiæ, nisi positus intelligatur terminus conspirationis cognoscentis et cogniti ad coinexistendum, per quem ultimo substantia in se sistit. Ex hoc sequitur, vim intellectivam substantiæ spiritualis conceptu differre a vi volitiva formaliter spectata, licet sint idem materialiter, realiter, et absolute in ordine physico. Vis enim intellectiva, absolute, et realiter considerata, est ipsa substantia in quantum intelligit seipsam: quæ, quia non comprehendit in se omne intelligibile, eo ipso est in potentia ad cognoscenda infinita alia extra se. Vis vero volitiva, absolute, et realiter considerata, est ipsa substantia in quantum diligit seipsam: quæ, quia non comprehendit omne bonum, eo ipso est in potentia ad amanda aut volenda alia bona extra se. Formalitas ergo in qua duæ istæ facultates differunt, est, ex parte vis intellectivæ, connotatio *in quantum intelligit seipsam*: et ex parte vis volitivæ, connotatio *in quantum diligit seipsam*: quarum prima dicit actum substantialem secundum id quod primo concipitur in eo, secunda vero eumdem actum adæquate terminatum in suo esse, ut ex supra dictis resultat.

His præmissis, argumentum S. Thomæ sic poni potest: *Non est idem, nec eiusdem virtutis facere esse in se quod est extra se, et tendere in rem exteriorem: atqui intellectus facit esse in se quod est extra se, et voluntas tendit in rem exteriorem: ergo intellectus et voluntas non sunt idem, sed diversæ virtutes.*

Respondeo *conc. Mai. neg. min.* Nam et intellectus et voluntas tendunt ad hoc, ut res exterior, eo modo quo possibile est, fiat in intelligente et volente: in intelligente per speciem, in volente per complacentiam; et sic intellectus, non minus quam voluntas, tendit in rem exteriorem, ut eam arripiat et apprehendat: voluntas vero, non minus quam intellectus, facit esse in se rem quam arripit et comprehendit. S. Thomas opinatur, vim boni appetitivam esse eiusmodi, ut seipsam ferat in bonum extra se positum, ut se uniat illi. Sed, quamvis hoc

concordet cum communi usu loquendi, secundum quem dicimus appetitum *trahi* a bono, et consuetudo loquendi sit indicium sensus communis; omnino tamen dicendum est, appetitum non ferri per se ad bonum ut extra se positum, sed, posita præsentia boni appetibilis in intellectu, complacere sibi in eo, et in tali complacentia conquiescere: et quoad consuetudinem loquendi, dicendum, eam derivari ex consideratione eorum, quæ consequuntur actum volitionis, non vero ex consideratione ipsius volitionis. Quæ duo sunt hic declaranda.

Sicut ergo dicimus voluntatem habere tendentiam in bonum, et *moveri* ab obiecto, eodem modo dicimus intellectum tendere in verum, et *moveri* ab obiecto: utraque ergo potentia tendit in suum obiectum, quatenus est accidentaliter *actuabilis* actione obiecti in sua passivitate receptiva, id est in regione specierum, si agitur de intellectu, et in regione affectuum, si agitur de voluntate. Similiter utraque potentia, postquam sic mota est secundum suam passivitatem, coniungitur ex naturali tendentia cum suo obiecto, non ut extra se posito, sed ut in sua passivitate respective præsente: intellectus agens coniungitur obiecto ut per speciem repræsentato, illud intuendo: voluntas coniungitur obiecto ut per affectum complacentiæ sibi intime præsente, consentiendo cum illo ut existente in suo affectu: sicut enim per intuitionem intelligibilis in sua specie habetur actus intellectivus accidentalis in suo esse terminatus, ita per approbationem proportionatam impressioni productæ in affectu ex cognitione rei ut sibi convenientis, habetur actus volitivus accidentalis in suo esse perfectus. Tandem, sicut actus intelligendi obiectum quod est extra essentiam intelligentis, non ideo facit intellectum *tendere in rem exteriorem*, ut concedit S. Thomas, sic etiam actus volendi obiectum, quod est extra essentiam volentis, non facit voluntatem *tendere in rem exteriorem*; quia voluntas non vult unire se bono, sed unire bonum sibi, nec dare se obiecto, sed dare sibi obiectum: unde etiam voluntas *facit esse in se quod est extra se* sub ratione boni, sicut intellectus *facit esse in se quod est extra se* sub ratione cognoscibilis.

Ex quo apparet, intellectum et voluntatem eodem modo esse in potentia ad suos actus, similiter moveri ab obiecto, et similiter conquiescere in obiecto ut intelligenti vel volenti perfectionem afferente: sed intellectum esse prius, voluntatem post; et intellectum denominari ab actu adhuc existente in via ad ultimum sui complementum, voluntatem vero ab actu ut habente ultimum sui complementum, quod est quies et approbatio. Et ideo distinctio inter intellectum et voluntatem est distinctio eiusdem entitatis absolutæ a se ipsa, secundum conceptum incompleti et completi, non vero secundum aliud et aliud reale.

Quia vero communis usus loquendi, quo dicimus voluntatem *trahi* ab obiecto (quod non solemus dicere de intellectu) videtur constituere quamdam differentiam inter intellectum et voluntatem circa modum essendi in potentia, advertendum est, quod hic loquendi modus ductus est a consideratione actuum hominis et animalium, quorum tendentia ad bona sensibilia nequit expleri, nisi appetitus applicet vires motivas ad actus exteriores. Per hanc autem applicationem videtur ipse appetitus *trahi* ad exteriora, quum trahatur ad imperandos actus externos: et hæc est ratio, propter quam iure invaluit usus dicendi, *voluntatem tendere in res exteriores.* Sed primo evidens est, quod imperium, quo moventur vires executivæ externæ, consequitur actum ipsum volitionis, quo quis in obiecto sibi complacet; et sic ipsa volitio non tendit in rem exteriorem *subiective* et ratione potentiæ, cuius est actus, sed *obiective* tantum et ratione termini, ad quem refertur actus, sicut etiam diximus de actu intellectivo. Secundo evidens est, quod purus spiritus, cuius bonum est spirituale, non est opus quod semper utatur actibus exterioribus ad attingendum suum obiectum; quia bonum spirituale substantiæ spiritualis, quando attingitur secundum intellectum et movet affectum, est sufficienter præsens secundum rationem perficientis voluntatem, ut voluntas possit eo delectari et in eius approbatione conquiescere: quod aliquando etiam in hominibus contingit, præsertim bonis et speculativis, qui in contemplatione veritatis cognitæ non solum intellectu immorantur, sed etiam

voluntate, quasi in bono naturæ. Verum est, quod in utroque casu hoc bonum non est intra ipsam essentiam volentis, quum sit aliquid accidentaliter apprehensum; sed hoc ideo est, quia agimus de volitione, quæ est actus accidentalis: et eodem modo dicendum est etiam de apprehensione intellectus. Atque per hæc patet, intellectum et voluntatem non habere diversum modum tendendi ad propria obiecta; et sic nihil impedire, quominus ab invicem distinguantur unice secundum rationem incompleti et completi.

43. Quæritur nono, *utrum intellectus et voluntas distinguantur distinctione reali.*

Respondeo, distingui distinctione reali metaphysica, seu formali, non autem distinctione reali physica. Nam idem ens physicum et physice simplex consideratur secundum duplicem formalitatem cognoscentis et diligentis: et hoc sufficit ad distinctionem formalem, ut patet. Si autem intellectus et voluntas comparentur non inter se, sed cum ipsa substantia, cuius sunt, virtualiter tantum ab ea distinguuntur, quia substantia spiritualis dicit quoddam esse intellectivum et volitivum simul; quare utrumque identificatur realiter cum ipsa substantia: inadæquate tamen; quia substantia, ut intellectiva præcise, nondum dicit esse volitivam, quod tamen est de ratione ipsius substantiæ, et, ut volitiva præcise, supponit iam esse intellectivam. Denique differentia inter intellectum et voluntatem non est nisi realitas metaphysica, secundum quam voluntas excedit intellectum; est autem *ultima terminatio* per quam completur substantia spiritualis in suo esse, et fit sui ipsius domina. Hæc enim terminatio per conceptum superaddita intellectui præcisive considerato sub pura ratione intellectus, præbet conceptum voluntatis ut supra declaratum est.

44. Quæritur decimo, *utrum voluntas sit potentia cæca.*

Respondeo negative. Et res de se evidens est, quum voluntas non sit nisi actus substantialis intellectivus ultimo terminatus per complacentiam substantialem de suo esse. Actus enim intellectivus nequit esse cœcus. Et præterea nihil volitum, quin

præcognitum, ut constat. Unde quæstio hæc, utrum voluntas sit potentia cœca, nec indiget discussione philosophica: sed debui eam indicare propter quasdam asceticorum expressiones, quæ vulgo non recte intelligi solent.

45. Quæritur undecimo, *utrum in substantia spirituali admittenda sit vis motiva spirituum.*

Respondeo, omnem substantiam spiritualem separatam habere vim movendi intellectum alterius substantiæ spiritualis separatæ; quæ dicitur vis *illuminativa,* vel *communicativa.* Nam vis illuminativa est vis manifestandi id, quod est in subiecto, sive sit substantia ipsius manifestantis, sive sit actus accidentalis eiusdem; atqui est talis vis in omni puro spiritu, quum omne intelligibile sit motivum intellectus. Ergo. Patet autem, solum intelligibile, ut intelligibile est, esse id quod formaliter illuminat intellectum: unde sequitur, quod id, quo formaliter unus spiritus potest illuminare intellectum alterius, est aliquod intelligibile sibi intellectum, secundum quod alteri est intelligibile in potentia. Quia vero primum intelligibile, quod est in spiritu, est ipsa substantia eius, sequitur ipsam substantiam spiritus esse primo et per se illuminativam alterius spiritus, manifestando seipsam illi. Secundario vero est etiam illuminativa per actus suos accidentales, qui, ut in ipsa sunt cogniti, sunt etiam alii cognoscibiles in potentia. Nam, ut sæpe diximus, forma est id quo agens agit; et ideo quod vocatur *forma* respectu entis, cuius est constitutivum intrinsecum, idem vocari debet *virtus* in quantum ordinatur ad operationem, seu in quantum constituit principium actionis. Virtus ergo illuminativa, qua spiritus spiritum illuminare potest et facere intelligere, non est nisi illa forma, qua spiritus ipse illuminans constituitur in lumine et fit intelligens. Constituitur autem in lumine et fit intelligens per intelligibile in passivitate intellectiva receptum secundum speciem; ergo constituitur per hoc ipsum illuminativum alterius. Quare id, quo spiritus constituitur in potentia ad illuminandum alium, non est nisi ipsa intelligibilitas tum sui ipsius, tum alterius obiecti cuiuslibet, ut in specie repræsentatur, seu ut actu est in intel-

lectu. Et sic spiritus per hanc lucem substantialem, vel accidentalem, qua fruitur, movere potest intellectum alterius, quodammodo in eum reflectendo intelligibilitatem obiecti a se intellecti, secundum eam mensuram luminis, secundum quam intelligibilitas obiecti recepta fuit in ipso intelligente.

46. Quæritur duodecimo, *utrum virtus illuminativa subordinetur voluntati illuminantis.*

Respondeo, subordinari quoad exercitium, non vero quoad se, nisi per accidens. Prima pars patet ex eo, quod supra diximus, nempe voluntatem esse dominam suorum actuum: actus autem illuminandi, seu manifestandi quod est in proprio subiecto, consequitur voluntatem; prius enim est voluntas, quo ens completur in suo esse, quam actus quo ens agit extra se; et sic iste actus illuminativus est sub dominio voluntatis. Immo videtur, quod unus spiritus possit alteri spiritui celare, si velit, ipsum suum esse substantiale: vel saltem non apparet ratio certa in contrarium. Quum enim alter spiritus nequeat intelligere, nisi prius moveatur ab intelligibili, et esse substantiale prioris spiritus non indigeat movere alium spiritum per suam intelligibilitatem, videtur omnino dicendum, quod unus spiritus possit se subtrahere e conspectu alterius.

Secunda pars assertionis est clara; quia non pendet a voluntate efficere ut intelligibile sit intelligibile. Atqui virtus illuminativa est ipsa intelligibilitas tum subiecti de quo prædicatur, tum affectionum quæ in eo sunt; ergo non pendet hæc virtus quoad se a voluntate, saltem per se et directe. Pendet tamen per accidens et remote; quia virtus illuminativa, in quantum manifestativa affectionum accidentalium, quæ sunt in subiecto, completur accidentaliter per istas affectiones: et quia affectiones aliquæ sequuntur electionem voluntatis, ipsa virtus illuminativa, quoad complectitur has affectiones, a voluntate dependet. Virtus autem hæc accidentaliter completa comparari potest ad seipsam ut primo completam substantialiter, sicut intellectus accidentaliter completus per scientiam acquisitam ad seipsum ut substantialiter et primo completum per cognitionem sui esse, vel

sicut voluntas habitu virtutis accidentaliter completa ad seipsam ut substantialiter et primo completam in suo esse per amorem sui esse. Atque hinc inferimus, quod, sicut ex eo quod intellectus et voluntas possint accidentaliter compleri et perfici per proprios habitus, qui sunt qualitates accidentales, non possumus concludere ipsum intellectum et ipsam voluntatem per se esse qualitates, sed subiectum qualitatum receptivum; ita etiam ex eo quod virtus illuminativa possit accidentaliter compleri et perfici per intelligibilia plura et plura accidentaliter apprehensa, non sequitur, ipsam virtutem illuminativam primo ac per se esse accidens, sed subiectum accidentaliter perfectibile. Ex quo ulterius infertur, eam virtutem illuminativam, quæ est per se in substantia spirituali, esse ipsam substantiam spiritualem secundum quod dicit aliquid intelligibile.

47. Quæritur tertiodecimo, *utrum virtus illuminativa in substantiis spiritualibus sit idem quod facultas locutionis.*

Respondeo, videri hæc duo significare unum et idem; quia loqui est manifestare aliquid; manifestare autem aliquid alicui est illuminare illum circa rem manifestatam. Attamen S. Thomas distinguit unam ab altera; ait enim (p. 1. q. 107. a. 2): *Omnis illuminatio est locutio in angelis, sed non omnis locutio est illuminatio; quia, sicut dictum est art. præc., angelum loqui angelo nihil aliud est, quam conceptum suum ordinare ad hoc, ut ei innotescat per propriam voluntatem. . . . . Manifestatio eorum, quæ dependent ex voluntate intelligentis, non potest dici illuminatio, sed locutio tantum: puta si aliquis alteri dicat: Volo hoc addiscere: Volo hoc vel illud facere. Cuius ratio est, quia voluntas creata non est lux, nec regula veritatis, sed participans lucem. Unde communicare ea, quæ sunt a voluntate creata, in quantum huiusmodi, non est illuminare. Non enim pertinet ad perfectionem intellectus mei, quid tu velis, vel quid tu intelligas, cognoscere, sed solum quid rei veritas habet.* Et consequenter S. Thomas admittit, posse angelos inferiores loqui superioribus, solos tamen superiores posse illuminare inferiores, ut apparet ex p. 1. q. 106. a. 3, ubi ait: *Respondeo dicendum, quod inferiores angeli numquam illumi-*

nant superiores, sed semper ab eis illuminantur. Cuius ratio est, quia ordo continetur sub ordine, sicut causa continetur sub causa; unde sicut ordinatur causa ad causam, ita ordo ad ordinem. Per quod vult denotare, quod sicut causa universalior causat particularia, non autem particularis universalia, ita angelus superior inferiorem illuminat, non autem inferior superiorem.

Non tamen videtur efficax eius probatio. Nam illud: *Non pertinet ad perfectionem intellectus mei quid tu velis, vel quid tu intelligas, cognoscere,* in quodam sensu negari potest, quia intellectus perficitur etiam per cognitionem facti concreti; nam in facto illo est veritas, sicut in omni alia re: et ideo cognoscere factum est etiam cognoscere *quid rei veritas habeat*: et cognitio facti suppeditat materiam intellectui, circa quam se occupet et perficiat. Ratio vero altera ex ordine causarum desumpta, supponit rerum ordinem in creaturis talem esse, ut nequeat ens inferioris perfectionis exercere in aliud perfectius actionem eiusdem speciei ac ens perfectius in imperfectius. Sed alius est omnino ordo in natura existens: et videmus, in rebus materialibus causam debiliorem agere in causam fortiorem actione quidem diversæ intensitatis, sed eiusdem speciei: ut dum sol trahit terram, terra ipsa solem trahit: et similiter magister potest aliqua sibi ignota discere a suo discipulo, et mater a filio, quin etiam homo a bruto, ut modum natandi. Principium ergo illud, quod *sicut ordinatur causa ad causam, ita ordo ad ordinem* non probat efficaciter quod intenditur.

Notandum tamen, S. Thomam duo ponere in vi illuminativa, id est 1°. posse fortificare virtutem intellectivam alterius, 2°. manifestare veritatem ex parte similitudinis rei cognitæ: ut constat ex verbis ipsius supra (n. 34) allatis. Iam vero certum est, non posse angelum inferiorem *fortificare virtutem intellectivam* angeli superioris: et sic in hoc sensu nequit inferior superiorem illuminare. Sed omnino iudico, nec posse angelum superiorem fortificare virtutem intellectivam inferioris, sed tam superiorem, quam inferiorem posse dumtaxat proponere sibi mutuo similitudines rerum a se intellectarum, vel reflectere suam lucem in-

tellectualem ad se invicem. Ratio est, quia vis intellectiva est vis substantialis, et ad solum Deum pertinet ipsam substantiam in suis substantialibus attingere: unde etiam de voluntate dicemus infra, et quidem cum ipso S. Thoma, non posse angelum superiorem alterius inferioris voluntatem directe movere. Quod si vis intellectiva per aliquid accidentale fortificari potest, hæc fortificatio non erit aliud nisi maior extensio aut perfectio cognitionum ex parte specierum intelligibilium, quas unus angelus alteri proponere potest. Unde resultat, illuminationem unius angeli per alium non consistere in hoc quod unus fortificet intrinsece virtutem alterius; et ideo non est opus angelum illuminantem esse superiorem illuminato.

48. Quæritur decimoquarto, *utrum unus spiritus possit movere voluntatem alterius.*

Respondeo, posse movere per modum invitantis et allicientis; non tamen proxime sed remote; nec unquam determinando, sed tantum suadendo. Quum enim bonum, ut bonum, habeat vim alliciendi voluntatem, dummodo cognoscatur, quilibet spiritus per vim manifestativam suæ bonitatis sive substantialis, sive accidentalis potest allicere voluntatem alterius. Qui vero movet voluntatem non est præcise angelus ipse bonum manifestans; nam, ut manifestans bonum, movet intellectum: sed est ipsa ratio bonitatis ut percepta ab eo cui manifestatur. Unde, quum primum amabile, quod unus spiritus alteri ostendere potest, sit propria ostendentis substantia, et deinde alia amabilia accidentaliter in substantia existentia per speciem, sequitur ipsam substantiam spiritus, ut alteri intelligibilem, esse vim primo allicitivam, et deinde etiam actus vel habitus accidentales, qui habent suam amabilitatem prout sunt bonum habentes, et obiecta bona manifestant, aut connotant. Ex his patet, vim allicitivam de se non movere voluntatem directe, sed solum esse *vim manifestandi bonitatem substantialem aut accidentalem in seipso existentem;* et sic confunditur cum vi illuminativa materialiter, differt autem in quantum manifestatio habet hic pro obiecto rem *ut bonam,* non ut simpliciter *veram.*

Atque hic notari potest, quod vis illuminativa immediate exhibet aliquod ut intelligibile, cuius speciem imprimit intellectui alterius: contra vis allicitiva non exhibet immediate aliquid ut amabile voluntati, præsertim liberæ. Quum enim voluntas nequeat exerceri nisi circa obiectum cognitum ut sibi conveniens, ostensio autem boni, quæ fit per vim illuminativam sit ostensio boni ut est in se absolute, non ut refertur ad subiectum illuminati ut hic et nunc dispositi, actus percipiendi terminatus ad obiectum in specie præsens, erit de se perceptio boni speculative considerati, nondum erit perceptio rei hic et nunc practice amandæ et volendæ. Nam ad hoc ultimum requiritur comparatio inter bonum apprehensum et statum affectivum apprehendentis, et iudicium practicum de aptitudine obiecti ad subiectum perficiendum: requiritur videlicet, ut intuitus bonitatis absolutæ obiecti (quæ confunditur cum eius realitate) fiat intuitus bonitatis relativæ sub consideratione practica secundum statum intuentis in hic et nunc. Quia ergo non pertinet ad illuminantem, sed ad illuminatum, procedere ad has considerationes practicas, sequitur esse in potestate illuminati facere se moveri magis vel minus, efficaciter, vel non, ad volendum. Non est ergo vis allicitiva unius spiritus erga alium potentia perfecta in specie allicitivæ, sed tantum inchoata, quum indigeat concursu alterius: posito tamen alterius concursu, bonitas obiecti repræsentati vere movet et allicit.

49. S. Thomas de hac vi alliciendi loquitur p. 1. q. 106. a. 2, ubi quærit utrum unus angelus possit movere voluntatem alterius. Respondet autem sic: *Voluntas immutatur dupliciter: uno modo ex parte obiecti, alio modo ex parte ipsius potentiæ. Ex parte quidem obiecti movet voluntatem et ipsum bonum, quod est voluntatis obiectum, sicut appetibile movet appetitum, et ille qui demonstrat obiectum, puta qui demonstrat aliquid esse bonum. Sed, sicut supra dictum est, alia quidem bona aliqualiter inclinant voluntatem, sed nihil movet sufficienter voluntatem, nisi bonum universale, quod est Deus: et hoc bonum solus ipse ostendit, ut per essentiam videtur a beatis. . . . . . Angelus ergo non sufficienter*

movet voluntatem, neque ut obiectum, neque ut ostendens obiectum: sed inclinat eam ut amabile quoddam, et ut manifestans aliqua bona creata ordinata in Dei bonitatem: et per hoc inclinare potest ad amorem creaturæ, vel Dei, per modum suadentis. Et hoc est quod diximus num. præc.; nam *suadere* est proponere aliquid ut bonum, non tamen sublata alteri facultate disquirendi an et quomodo hoc bonum sibi hic et nunc conveniat, et determinandi actum illius prosecutivum. Addit autem S. Doctor: *Ex parte vero ipsius potentiæ voluntas nullo modo potest moveri, nisi a Deo. Operatio enim voluntatis est inclinatio quædam volentis in volitum. Hanc autem inclinationem solus ille mutare potest, qui virtutem volendi creaturæ contulit: sicut et naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare, quod potest dare virtutem, quam consequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus est qui potentiam volendi tribuit creaturæ, quia ipse solus est auctor intellectualis naturæ. Unde angelus voluntatem alterius movere non potest.* Quæ verba intelligenda sunt de voluntate prout est potentia activa, non prout est passiva: nam passivitas volitiva, seu affectus spontanea receptivitas ab ipso obiecto movetur: ad activitatem autem voluntatis pertinet consentire, vel dissentire motui recepto: et hoc est quod S. Thomas dicit *inclinare se in volitum.*

50. Quæritur decimoquinto, *an et quomodo spiritus possit movere corpora.*

Respondeo constare ex pluribus factis tum antiquis tum recentioribus, spiritum posse movere corpora. Et quidem tum in veteri, tum in novo Testamento passim inveniuntur eiusmodi narrationes de bonis vel malis angelis corpora moventibus, ut cuique notum est: in recentioribus autem spiritualistarum experientiis (quarum plurimæ absque dubio sunt facta realia, licet quædam fortasse per fraudem et mendacium amplificatæ) scimus moveri res materiales a substantia aliqua intellectuali ordinante motus varios productos ad significandum aliquid de quo fit interrogatio, v. gr. de ætate alicuius præsentis, de numero, vel de aliis rebus occultis: de qua re vide modernos scriptores, et *Civilitatem catholicam* in pluribus locis. Quum ergo constet

multipliciter, spiritus habere vim motivam corporum (quod etiam ex anima humana elucet), superest quærendum in quo consistat hæc virtus, quomodo non repugnet substantiæ spirituali, et an explicari debeat per aliquid illi superadditum ad modum qualitatis.

Mihi dicendum videtur, quod ipsa substantia spiritus, quæ ut attingit intelligibile dicitur virtus intellectiva et ut attingit appetibile dicitur virtus appetitiva, possit ac debeat dici virtus corporum motiva per hoc, quod attingere possit obiectum mobile per locum, actuando motum localem in illo. Nam quotiescumque cogitantur proprietates naturales substantiæ simplicis, in qua non sunt plura, sed unum pluribus æquivalens, conceptus proprietatum nequeunt esse, nisi conceptus inadæquati ipsius substantiæ simplicis, per quos cogitamus eam ut dicentem aptitudinem ad hunc vel illum terminum actuandum, seu effectum producendum: et a diversis his effectibus, diversis nominibus relativis potentialibus ipsam substantiam designamus. Vide quæ diximus supra n. 29, 30. Sicut igitur, ut iam probatum est, spiritus dicitur *virtus intellectiva* per habitudinem ad actum intelligendi, qui primo intelligitur in spiritu, et dicitur *virtus volitiva* per habitudinem ad actum volendi, qui consequitur actum virtutis intellectivæ; ita dicendus est *virtus motiva* per habitudinem ad actum movendi, qui non intelligitur in spiritu, nisi consequenter ad intelligere et velle. Quare virtus motiva nihil aliud est realiter in spiritibus, nisi ipsa eorum substantia ut dicens habitudinem ad extrinsecam operationem movendi.

51. Quod ut declaretur, duo, quæ in contrarium valere videntur, sunt hic expendenda. Primum est, quod spiritus, ut possit actu aliquid accidentaliter intelligere, indiget moveri ab obiecto et recipere speciem: similiter, ut possit aliquid actu velle, indiget moveri a bono cognito et recipere illud secundum affectum in passivitate voluntatis. Non autem apparet esse aliquid in obiecto corporeo, quod moveat aliquam passivitatem spiritus: et sic spiritus deberet movere corpus, quin prius recipiat aliquid ab ipso mobili. Si enim corpus ageret in spiritum, necesse esset ponere in spiritu materiam proprie dictam, quia

sola materia proprie dicta est receptiva illius actus motivi, quo corpus movet; nam corpus non movet nisi localiter: et motus localis est solius materiæ. Secundum est, quod prius est actus substantialis, quam quilibet actus accidentalis, quia *forma est id quo agens agit*. Quum autem actus movendi corpora sit accidentalis, quæritur quomodo in virtute actus substantialis spiritualis contineatur. Videtur enim actus accidentalis movendi corpora per locum debere fluere ex actu substantiali ut motivo sui ipsius. Quum autem spiritus non habeat actum substantialem ut motivum sui ipsius per locum (non enim est sub prædicamento *ubi* ratione substantiæ), non apparet quomodo possit aliquid per locum movere: sicut, si non haberet actum substantialem intellectivum sui ipsius, non apparet quomodo posset aliquid aliud intelligere, et si non haberet actum substantialem amandi se ipsum, non apparet quomodo posset amare aliquid aliud.

Hæc duo nihilominus non creant difficultatem. Et, quoad primum, notetur, non esse necessarium ut corpus actione sua corporea agat in spiritum quasi ad excitandam eius virtutem motivam, sicut intelligibile excitat, imprimendo sui speciem, virtutem intellectivam. Et ratio disparitatis est, quia intelligere, sicut et velle, est operatio immanens, movere autem localiter est operatio transiens; et consequenter non est necesse quod corpus primo imprimat aliquid spiritui, circa quod actio spiritus versetur; sic enim actio esset immanens; terminaretur enim intrinsece non ad corpus, prout in rerum natura existit, sed ad corpus prout esset in quodam vestigio sui ipsius impresso intra agentem. Quum autem vis movendi per locum sit vis attingendi corpus, ut est physice in natura rerum, et eius relationem ad aliud corpus immutandi per motum, apparet, actum motivum necessario esse transeuntem; et sic nihil debere recipi in spiritu, quod a corpore procedat, ut possit spiritus movere corpora. Si autem corpus accipiatur, non ut agens per vires corporeas, sed ut aliquod intelligibile, sic utique movebit spiritum, sed non per vim locomotivam, ut patet. Et motio hæc, tamquam ex obiecto,

omnino necessaria est, quum nequeat spiritus velle movere, nisi cognoscat existere aliquod mobile.

Ad secundum autem dico, actum substantialem, sub eo respectu, secundum quem significat ipsum *vivere* substantiæ spiritualis, continere etiam virtutem locomotivam corporum. Nam primum vivere, sicut est principium formale operationum vitalium immanentium, ita est principium virtuale operationis motivæ transeuntis. Nam vita et motus sunt analoga, et principium vitæ continet eminenter principium motus. Illud ergo, quo primo spiritus vivit, est illud quo spiritus constituitur virtus motiva, quin necesse sit ponere aliquid aliud, quo sit formaliter movens seipsum per locum. Quando enim habetur vis altioris ordinis continens eminenter virtutem ordinis inferioris, non est necesse, ad hanc habendam, aliquid addere.

52. Quæ diximus hucusque de virtute locomotiva confirmari et explicari possunt ex iis, quæ scimus de vi motiva materiæ. Nam in elemento materiali, illud ipsum, quo elementum constituitur, est principium actionis motivæ ad extra; actus enim, qui, ut dans primum esse suæ materiæ, dicitur forma, ut terminabilis accidentaliter ad extra dicitur principium activitatis: et terminus, qui, ut complet formam, dicitur materia, ut relatus ad extra, dicitur terminus directivus actionis motivæ, quum directio localis sit ex materia ad materiam. Per idem ergo constituitur adæquate (tum quoad intensitatem, tum quoad directionem) virtus motiva materialis, per quod constituitur substantia materialis: et diversi gradus intensitatis ad movendum in diversis elementis respondent gradibus intensitatis, quibus æquivalet forma. Consentaneum ergo est eodem vel simili modo de spiritibus sentire: videlicet eos realiter constitui in potentia ad movenda corpora per illud ipsum, quo constituuntur substantiæ spirituales. Quia vero spiritus constituitur intrinsece per intellectum et voluntatem, quæ sunt una res, et una virtus adæquata sub duobus conceptibus inadæquatis accepta, per eamdem rem et per eamdem virtutem substantialem constituitur principium motivum ad extra: licet tunc virtus intellectiva et volitiva non

debeant accipi sub earum formalitate præcisiva, sed materialiter, et per modum unius primi actus vitalis; quia velle et intelligere non est formaliter movere corpus. Quare virtus motiva ad extra, quæ est in spiritibus, est ipsum principium vitale, ut ad extra operativum: et sicut forma materialis est ipsa vis activa, sed dicitur forma ab informando, et vis ab agendo, ita actus substantialis adæquatus spirituum est ipsa eorum vis motiva, sed dicitur actus vitalis a vivendo, et vis motiva a movendo.

53. Atque hic notandum, quod vis locomotiva, quæ est in materia, habet determinatam intensitatem substantialem, quæ pendet ab entitate formæ, ut diximus, et habet determinatam intensitatem accidentalem in agendo, quæ pendet a distantia recipientis motum: et insuper habet physice diversam speciem, id est determinationem vel ad attrahendum vel ad repellendum: et præterea determinatam directionem, id est procedentem a materia agentis ad materiam passi. Contra vis locomotiva, quam habet spiritus relate ad corpora, habet in sua applicatione intensitatem, speciem, directionem subiectam voluntati, et pro arbitrio determinabilem, saltem intra illos limites intensitatis, qui respondent tali enti virtutis finitæ. Et ratio est, quia vis motiva in spiritu non est de se formaliter, sed eminenter motiva, quum sit ipsum principium vitalium operationum, quæ altioris ordinis sunt, quam operatio simpliciter locomotiva. Unde, quando spiritus vult movere corpora, non indiget nisi temperare et quodammodo accommodare virtutem suam nobiliorem, seu potius eius applicationem, ad producendum effectum ignobiliorem: hoc autem fit applicando virtutem hanc nobiliorem termino ignobiliori, quod nequit actuari ab ea virtute, nisi secundum motum localem: et ex hac actuatione virtus illa nobilior denominatur formaliter motiva, licet quoad se sit plus quam motiva.

Atque hoc facile intelligetur per exemplum. Si enim lux solis, quæ est virtus omnium colorum, incidat in vitrum rubrum, non transmittetur, nisi in quantum est virtus coloris rubri, propter determinationem illius corporis ad solum rubrum susci-

piendum: unde lux transmissa vocabitur rubra, licet lux ut a sole provenit non sit formaliter rubra, sed eminenter quodammodo, quia continet plus et melius quam rubrum, quod recipitur in vitro. Sicut ergo solum rubrum actuari post vitrum est ex imperfectione vitri non transmittentis alios colores, non ex imperfectione lucis; ita solum motum localem actuari ab angelo in materia est ex imperfectione entis materialis non admittentis alium motum, non ex imperfectione virtutis quæ est in movente. Nam *quidquid recipitur, recipitur ad modum recipientis,* ut passim notat S. Thomas. Et per hoc intelligitur melius quod supra diximus, vim motivam, quæ est in spiritu, esse de se plus quam motivam, seu esse virtutem vitalem.

Quum ergo virtus motiva spiritualis sit plus quam motiva, et nobilior quam effectus qui producitur, non est mirum, si etiam nobiliore modo procedat ad actum. Nobilior autem modus ad actum procedendi est dirigi virtutem voluntate (quod competit virtuti spirituali) quam dirigi a centro materiæ, quod competit virtuti elementi materialis. Unde applicatio virtutis motivæ spiritualis ad mobile non exigit materiam *ex qua,* sed tantum *ad quam* dirigatur. Quia tamen directio huiusmodi dicit ordinem ad locum, ulterius quæri potest, an non possit ac debeat spiritus constituere se quodammodo *localiter* in loco, ut possit virtutem suam dirigere ad producendum motum localem in determinatam directionem. Ad quod respondendum est, aliud esse directionem motus producti, aliud directionem virtutis. Directio motus est localis, seu designabilis inter puncta in spatio signata: et quando motus localis producitur actione virtutis materialis, etiam virtus materialis dirigit actionem localiter, quia necesse est ut agat ab aliqua distantia, ut alibi vidimus, et distantia eiusmodi iacet in aliqua directione locali: sed quando motus localis producitur actione virtutis spiritualis, quæ est supra locum, et non indiget esse ad distantiam ut possit agere, non est necesse ut virtus dirigatur secundum aliquam lineam ductam a patiente ad agentem: et sic directio actionis huius motivæ est tantum virtualiter localis, in quantum potest efficere motum habentem

illam directionem localem: directio vero ipsius motus erit localis formaliter. Hinc S. Thomas docet, *angelum non esse in loco, nisi secundum contactum virtutis*, quatenus dicitur *ibi* esse, *ubi* recipitur eius actio motiva.

54. Non tamen repugnat, spiritum constituere et determinare pro arbitrio quædam puncta spatii, ex quibus libere dirigat actionem suam motivam ad aliquod distans, eo modo quo faciunt corpora: in quo casu puncta illa spatii habebunt similitudinem aliquam cum materia actuata, quæ est centrum vis locomotivæ naturalis: et virtus motiva spiritualis habebit similitudinem aliquam cum forma informante materiam: et sic videtur posse convenienter explicari apparitio angeli in specie hominis, aut dæmonis in specie bestiæ, et subita alterutrius disparitio. Dum enim fiunt tales apparitiones, oculi aspicientium moventur ab obiecto extra posito; et sic actio spiritus exercetur a distanti in distans. Et dico, hoc non repugnare: primo, quia per hoc videtur recte explicari illa temperatio aut accommodatio virtutis nobilioris ad producendum ignobiliorem effectum, de qua supra (n. 53): secundo, quia si angelus potest virtutem suam spiritualem actuare *in eo puncto* spatii, in quo est materia receptiva motus, non videtur esse aliqua ratio, propter quam impediatur, quominus actuet eam virtutem *ex aliquo puncto* spatii distincto ab eo, in quo est illa materia: illud enim de quo prædicari potest *in*, est capax recipiendi prædicationem *ex*, quæ est eiusdem speciei. Tertio, quia non ideo poneretur in spiritu aliqua materia, nec ideo spiritus haberet aliquid, per quod secundum se diceret ordinem ad locum materialem; nam simulata illa puncta materiæ, propter defectum distinctarum formarum propriarum, nullum haberent esse distinctum substantiale, in quantum sunt centra directionis multarum actionum *unius virtutis* spiritualis: et sic puncta illa simulatæ materiæ non constituerent spiritum materialiter in loco, sed facerent tantum spiritum simulare materialem loci occupationem. Quarto, quia id videtur etiam constare ex S. Thoma, qui ait: *Nihil prohibet angelo assignari locum divisibilem per contactum suæ virtutis, sicut*

corpori assignatur locus divisibilis per contactum suæ magnitudinis (p. 1. q. 53. a. 1). Et paullo inferius ad 1m. *Angelus potest occupare locum divisibilem per applicationem suæ virtutis, sicut corpus per applicationem suæ magnitudinis.* Quinto, quia anima humana habet realem coordinationem ad corpus quod informat, et fit per suam substantiam præsens in singulis corporis partibus, communicans suo modo in earum ubicationibus; nec tamen ideo inducitur materia in substantiam animæ, licet materia corporis informati sit vera materia et non simulata. Nulla ergo apparet repugnantia in hoc, quod aliquis spiritus non ordinatus ad informandam veram materiam possit libere virtutem suam coordinare ad extra per imitationem virium materialium, et hoc modo per propriam voluntatem assumat exterius similitudinem quamdam eius coordinationis quam habet naturaliter anima, ut corporis forma. Sexto, quia saltem potest spiritus per virtutem suam motivam elementa materialia, quæ sunt in æthere, in aëre vel alibi, quadam arte coniungere et continere, et per motus, quos in illis producit, apparentiam visibilem exhibere: in quo casu erit per applicationem virtutis in omnibus ubicationibus illorum elementorum: et hoc proprie videtur intellexisse S. Thomas citato loco. Unde etiam dixit angelos ex aëre condensato assumere sibi corpora, in quibus visibiles fiunt. Attamen hoc non videtur necessarium, et difficulter conciliari potest cum subita disparitione.

55. Quæritur decimosexto, *quid sit vis informativa corporis, et utrum spiritus possit informare corpus.*

Respondeo, ex supradictis facile esse explicare quid sit vis informativa. Quum enim viderimus, virtutem motivam corporum, quæ est ipsa substantia spiritualis, esse de se plusquam motivam, et rationem, propter quam corpora non recipiunt ab ea nisi motum localem, esse eo quod non sint in potentia nisi ad talem motum, sequitur, quod, si inveniatur aliquod corpus ita præparatum organice, ut sit in potentia ad vitam habendam et exercendam, actus substantialis spiritualis, qui in aliis corporibus non actuat nisi motum localem, in tali corpore poterit actuare

vitam, et habebit rationem formæ dantis illi primum vivere. Hoc autem ipsum declarat quid sit vis informativa: est nempe ipsa substantia spiritualis ut est actuativa vitæ in corpore potentiam vitæ habente. Quod ut melius intelligatur, adverti potest, vim informativam habere se ad vim simpliciter motivam, sicut se habet vis allicitiva perfecta ad vim simpliciter illuminativam. Dico *vis allicitiva perfecta,* id est non qualem vidimus esse in spiritibus, sed qualem fingere possumus ad rem declarandam, de qua agimus. Itaque sicuti movere perfecte voluntatem plus est quam illuminare intellectum, ita informare plus est quam movere: item, sicut ad hoc, ut illuminatio fieret motio efficax voluntatis, requireretur, ut voluntas quæ movetur, esset in exigentia naturali illius boni, quod per illuminationem offertur, ita ad hoc ut actus spiritualis applicatus corpori sit plus quam motivus, id est naturaliter informativus, requiritur, ut corpus sit in naturali exigentia vitæ, quam affert spiritus informans illud. Patet autem illuminationem accidentalem numquam compleri per se ipsam in esse allectationis perfectæ et efficacis, quum res illuminatione accidentali ostensa non habeat aliquam necessariam congruentiam cum indigentia illuminati, quæ possit determinare illius voluntatem: unde illa sola illuminatio est per se allicitiva, qua spiritus per suam intelligibilitatem illuminat primo seipsum, quam illuminationem consequitur amor necessarius. Hæc autem illuminatio non est accidentalis, sed substantialis. Similiter motio aliqua accidentalis numquam completur per se et ratione sui in esse informationis; quum causa movens accidentaliter non habeat aliquam necessariam habitudinem ad subiectum motum, quæ exigat in illo expleri, et subiectum accidentaliter motum possit carere illa motione accidentali: unde illa sola motio est per se naturaliter informativa, qua movens actuat seipsum in termino sibi congruente et naturaliter debito, vel saltem in termino exigente naturaliter actuari, ita ut informatio debeatur ipsi termino, si non debeatur ipsi informanti: quamquam in hoc secundo casu informatio esset quidem naturalis corpori eam exigenti, sed non spiritui, qui nullo modo exigeret corpus. Quando

vero tam spiritui, quam corpori informato debetur naturaliter informatio, tunc informatio ipsa est utrinque *naturalis*.

Hinc videtur dicendum, quod vis informativa generaliter sumpta nihil sit aliud nisi vis actuativa sui in termino sibi congruente, habente potentiam ad vitam: et sic accepta distingui potest in naturalem et præternaturalem. *Naturalis* est, quæ exigitur tum ex parte spiritus, tum ex parte corporis: *præternaturalis*, quæ exigitur ex parte corporis tantum, ut infra explicabimus.

56. Dictum est in tractatu de primis principiis, animam humanam non esse formam accidentalem corporis, nec stricte substantialem, seu dantem illi primum esse absolute, sed proprie naturalem. Hoc ipsum ex præcedentibus apparet. Nam, quum principium vitale in se primo constitutum sit ipse spiritus intrinsece completus in esse substantiæ primo viventis, sequitur eius actuationem in termino exteriore esse aliquid natura saltem posterius ipsa substantia, et ideo non includi essentialiter in ipsius substantiæ spiritualis conceptu; quare in hoc sensu dici posset quod informatio est accidens; accidit enim, spiritualem substantiam in se adæquate constitutam informare corpus, nec, si cesset informare, aliquid perit de spirituali substantia. Sed quia anima humana non prius existit et deinde informat corpus, sed tunc primo est quum informat corpus (ut videbimus in sequente tractatu), ideo non potest dici quod informatio sit aliquid adveniens animæ iam existenti, et multo minus quod sit aliquid adveniens ad modum accidentis physici quod recipiatur in substantia animæ: sed dici debet quod informatio est actus *naturalis* animæ informantis, *substantialis* in quantum anima est substantia et per suam substantiam informat, *accidentalis* in quantum anima absolute potest esse sine informatione, *essentialis* respectu hominis, qui anima et corpore essentialiter constat.

Sed, si ita est, inquies, omnis informatio corporis erit *per accidens*, et nulla erit informatio *per se*, nisi in brutis, quorum anima nequit existere nisi in corpore, quum non sit spiritualis. Ad quod respondetur, esse aliquod *per se* substantiale, et aliquod

per se naturale, quod est medium inter *per se* substantiale et *per accidens*. Illud enim est *per se* substantialiter, quo substantia ut substantia absolute carere nequit, ut virtus intellectiva in spiritu: illud vero est pure *per accidens*, quo natura substantialis carere potest, ut determinata cogitatio: illud denique est *per se* naturaliter, quo substantia absolute carere posset in ratione substantiæ, sed non potest carere sub conditione naturali. Iam vero, quum anima humana iuxta conditionem naturæ non incipiat esse nisi in corpore ad quod informandum creatur, corpus vero in potentia ad vitam iuxta conditionem suam naturalem postulet informari ab anima, sequitur, corpus anima informatum esse *unum per se* naturale ex duabus substantiis se naturaliter complentibus resultans: et informationem ipsam non esse aliquid per accidens, sed per se respectu naturæ humanæ, seu respectu tam animæ, quam corporis, prout ad unum ens naturale constituendum ordinantur, licet eadem informatio sit aliquid per accidens respectu substantiæ spiritualis et corporalis ut sic.

Addendum autem est, quod, quum anima nequeat exercere vitam suam, nisi habeat obiectum circa quod operetur, et hoc obiectum non fiat præsens animæ secundum ordinem naturæ, nisi ut coniunctæ cum corpore, et dependenter ab impressionibus corporeis, ut hic supponimus, et alibi videbimus; ponere, animam habere primum esse in corpore, est ponere conditionem naturalem, sub qua anima possit exercere suas operationes vitales, etiam pure spirituales. Et ideo informatio corporis est naturalis conditio, sine qua anima *de facto* non incipit operari. Si autem Deus, ut certe potest de potentia absoluta, crearet aliquam animam, priusquam illam uniret corpori, anima illa inciperet operari statim circa intelligibilia per operationem pure spiritualem: et si deinde uniretur corpori, informatio non esset pro ea conditio operationis; siquidem independenter ab informatione iam plurima cognosceret, et circa illa operaretur. Hinc si aliqua anima crearetur ante quam informaret corpus, informatio sequens non esset amplius aliquid naturale illi animæ: in quan-

tum vero ad compositum, illud esset quidem unum *per se* principium vitæ animalis, sed unum *per accidens* principium vitæ intellectualis. Quare ex eo quod anima *de facto* et iuxta ordinem naturæ non creetur nisi in corpore, et non nisi dependenter a nexu cum corpore exerceat suas operationes vitales, apparet, hominem esse unum per se naturale, tum secundum quod est animal, tum secundum quod est intellectivum. Et sic actus informativus in homine est naturalis secundum totum id quod est, non accidentalis.

57. Quæritur decimoseptimo, *utrum omnis substantia spiritualis habeat vim informativam corporis.*

Respondeo, quod virtus informativa, ex dictis, in substantia spirituali nihil est aliud nisi ipsa substantia in quantum est principium vitale intrinsece completum in esse substantiæ spiritualis, et ulterius complebile per actuationem vitæ in termino extrinseco habente vitam in potentia. Quare quærere, utrum omnis substantia spiritualis habeat virtutem informativam, est quærere, utrum omnis substantia spiritualis ita sit intrinsece completa, ut actus vitæ, quo vivit, sit ulterius actuativus vitæ in termino extrinseco habente vitam in potentia. Atque hic distinctione opus est; si enim hoc quod est *esse ulterius actuativum vitæ* sumatur tamquam *exigentia* quædam *absoluta* substantiæ spiritualis, evidenter non erit admittendum quod ullum principium vitale spirituale sit hoc modo exigens actuare vitam in termino extrinseco: si vero hoc quod est *esse ulterius actuativum vitæ* sumatur pro simplici et absoluta sufficientia substantiæ spiritualis ad id præstandum, sic verum erit dicere, quod omnis substantia spiritualis habet hanc sufficientiam: si tandem hoc quod est *esse actuativum vitæ* sumatur pro sufficientia coniuncta cum *naturali exigentia* actuandi, tunc sola anima humana est hoc modo actuativa vitæ in termino extrinseco suæ substantiæ.

Ex tribus his, primum est evidens, et quia dantur substantiæ spirituales separatæ, et quia quod est extrinsecum nequit per se exigi ab eo quod intrinsece est completum. Secundum mihi videtur certum; quia si angelus habet virtutem motivam

corporum maiorem quam anima humana, ut patet in energumenis, videtur etiam habere virtutem actuativam vitæ maiorem, quam anima humana, quum nequeat unus actus principii vitalis ad extra esse relative perfectior, quin ipsum principium vitale sit relative perfectius etiam in ordine ad extra, et consequenter magis actuativum vitæ extra seipsum, quam anima, si tamen in actuatione vitæ datur magis et minus. Sed considerandum est, quod, si, posito corpore in potentia vitam habente, angelus aliquis iuberetur illud informare, ille angelus a statu nobiliore ad ignobiliorem adduceretur, et compositum resultans esset quidem naturale ex parte corporis vivificati, non tamen ex parte spiritus vivificantis, cui potius talis informatio esset violenta, quia non inclinatur naturaliter ad statum ignobiliorem eo in quo est; unde talis informatio ad summum admitti posset, si conciperetur habere rationem pœnæ. Censeo itaque, angelum habere simplicem et absolutam sufficientiam ad animandum corpus in potentia vitam habens, sed non habere aliquam inclinationem ad id præstandum, eo quod melius illi sit esse substantiam separatam. Tertium vero ex illis tribus videtur sponte sequi ex duobus prioribus. Sola enim anima humana, eo quod creetur in corpore, creatur actuans vitam in termino extrinseco, et caret præcedente usu et experientia status melioris; unde, quum ex una parte inveniat sibi bonum esse existere in corpore, ex alia vero non cognoscat meliorem statum, libenter corpori sociata manet, et amat corpus a se informatum, cum quo constituit unam naturam, et sentit inclinationem ad permanendum in suo officio illud informandi. Et iuxta hanc explicationem inclinatio illa non est præcise substantialis, sed naturalis, id est non resultat præcise ex essentia substantiæ animæ, sed ex facto naturali, id est ex statu in quo versatur a sua creatione et deinceps. Et sic animæ beatorum, iuxta me, nec sunt substantiæ *ut sic* incompletæ, nec angi naturaliter possunt, etiam præscindendo a beatitudine, de separatione a corpore; nam qui meliore modo est, non angitur eo quod peiorem reliquerit. Anima autem separata habet meliore modo post separationem, et

spiritualiter operando, id quod habebat ante separationem sub conditionibus quibusdam materialibus.

Dices. Ergo resurrectio trahet animas a meliore statu ad peiorem. Hoc autem est inconveniens.

Respondeo. Si corpora beatorum in resurrectione deberent esse qualia nunc sunt, profecto animæ a statu meliore ad peiorem ruere viderentur: sed corpora beatorum erunt eiusmodi, ut nullo modo impediant spiritualem operationem, immo, ut ait S. Paullus, *seminatur corpus animale, surget corpus spiritale* (1. Cor. 15. 44): et ideo statum animarum non reddent peiorem, sed meliorem accidentaliter, in quantum animæ cum suis corporibus poterunt ea omnia, quæ poterant sine illis, et quædam alia præterea. Animæ vero damnatorum a malo statu, in quo sunt, ad peiorem transibunt per resurrectionem, quia eorum corpora erunt novi doloris instrumenta.

58. Censeo igitur, animam humanam non differre ab angelo in ratione specifica substantiæ spiritualis, sed totam differentiam oriri ex conditione et statu, in quo naturaliter creatur. Ex eo enim, quod creetur in corpore, consequitur et amor corporis, et actuatio principii vitalis secundum eum gradum qui dicitur vis sensitiva, quæ est in spiritu eminenter, nec invenitur formaliter nisi per coniunctionem cum corpore, et vis imaginativa, et proprius modus perficiendi operationes spirituales cum concursu aliquo instrumentali vel saltem cum reactione organorum corporeorum, et memoria sensibilium, et alia omnia, de quibus dicemus specialius in sequenti tractatu.

Hinc quæstio illa, *utrum quælibet anima possit informare quodlibet corpus, an potius unaquæque anima habeat specialem aptitudinem ad corpus quod informat,* resolvenda est, ut censeo, dicendo utramque partem esse veram sub diversa consideratione. Nam et quælibet anima, sive substantialiter perfectior, sive imperfectior, non magis postulat hoc corpus quam illud, licet in genere loquendo videatur congruere, ut animæ nobiliori corpus magis perfectum coniungatur: et ex alia parte, eo ipso quod talis anima tali corpori infundatur, consequitur amor eius ad

tale corpus, et aptatio quædam, seu explicatio suarum virium proportionata suo instrumento corporeo: ex quo oritur specialis aptitudo naturalis ad corpus actu informatum. Unde in signo antecedente informationem omnis anima concipi potest ut æque apta ad informandum quodlibet corpus: in signo autem consequente informationem, unaquæque anima concipitur habere specialem aptitudinem ad proprium corpus: quæ specialis aptitudo non est substantialis, sed naturalis, utpote dependens a facto naturali, quod sit in tali corpore.

59. Dixi, omnes animas humanas esse eiusdem speciei cum aliis substantiis spiritualibus separatis: unde sequitur, inter omnes substantias intellectivas creatas non dari aliam differentiam substantialem, nisi circa gradum intensivum virtutis: quæ differentia est individualis, non specifica, ut superius disputavimus. Neque enim habet anima humana ratione suæ substantiæ aliquam virtutem quæ non sit in angelo, nec angelus aliquam virtutem, quæ non sit in anima. Quod si in anima humana, et non in angelo, dicimus esse sensibilitatem et quæ hanc consequuntur, evidens est, hoc non infirmare propositionem; quia anima humana secundum suum esse substantiæ spiritualis non habet formalem vim sensitivam, sed tantum vim aliam eminentiorem, quæ fit formaliter sensibilitas, dum terminatur ad instrumentum sensibilitatis. Hanc autem vim eminentiorem habet etiam angelus; qui, si iuberetur a Deo informare corpus in potentia ad vitam, denominaretur et ipse habens sensibilitatem, quamdiu esset informans tale corpus: licet tunc angelus, ut supra diximus, non secundum naturam, sed per violentiam a statu meliore ad peiorem rueret. Quare opinor, quod si substantia animæ Platonis fuisset creata extra corpus, nihil differret specifice ab angelo: et si substantia quædam angelica fuisset creata in corpore humano, verus homo resultasset eiusdem speciei cum cæteris hominibus.

S. Thomas contrarium tenet (p. 1. q. 75. a. 7) ob rationes, quas superius refutavimus, de principio individuationis. Sed quod ad animas humanas attinet, eius opinio habet specialem

difficultatem, quam hic iuvat attingere. Dicit enim (p. 1. q. 76. a. 2): *Licet anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, sicut nec angelus, tamen est forma materiæ alicuius, quod angelo non convenit. Et ideo secundum divisionem materiæ sunt multæ animæ unius speciei: multi autem angeli unius speciei omnino esse non possunt.* Difficultas est in hoc, quod animæ, dum separantur a corporibus, non fiunt diversæ speciei, sed manent in eadem specie, ut est evidens; quum substantia animæ non transeat de specie in speciem. Et tamen, ut actu separatæ a materia, non sunt actu diversæ secundum aliquam divisionem materiæ, sed secundum seipsas, seu secundum suum esse spirituale. Si ergo ratio distinctionis manet inter animas, etiam separatas a materia, non est materia ratio distinctionis. Hinc accipi potest nova responsio contra eius argumentum, quo dicit (p. 1. q. 75): *Non potest intelligi quod aliqua forma separata sit nisi una unius speciei: sicut si esset albedo separata, non posset esse nisi una tantum: hæc enim albedo non differt ab alia, nisi per hoc quod est huius vel illius.* Si enim ita esset, animæ separatæ fierent una anima tantum, et hæc universalis, quum ex hypothesi nequeant esse plures formæ separatæ eiusdem speciei, sicut nec plures albedines separatæ. Et ideo apparet non esse materiam id quo individuantur entia: et tam animas, quam angelos, independenter a materia, esse individua eiusdem speciei substantialis, licet sub diversa conditione naturali.

60. Ut ergo hoc caput concludamus, constat, facultates omnes substantiæ spiritualis nihil aliud esse, quam eius constitutiva essentialia, considerata vel in ordine ad operationem immanentem, vel in ordine ad operationem transeuntem; sub hac enim consideratione relativa accipiuntur tamquam in potentia sive passiva sive activa ad aliquid, ut supra innuimus; de se autem sunt ipsa substantia spiritualis sua simplici entitate physica æquivalens omnibus suis attributis et facultatibus. Duplex autem est facultas in substantia spirituali ad actus immanentes: intellectiva et volitiva; et constituuntur actu substantiali terminato ad passivitatem specierum intelligibilium et ad passivitatem

affectuum. His constituitur vitalitas, seu id, quo substantia spiritualis primo vivere concipitur, et esse sui conscia ac domina. Duplex iterum est eius facultas ad actus transeuntes in alios spiritus: illuminativa, et allicitiva voluntatis, cum proportionata passivitate receptiva illuminationis et allectationis. Duplex tandem facultas ad actus transeuntes in corpora: simpliciter motiva, et informativa; quibus respondet passivitas receptiva specierum intelligibilium a corporibus prout sunt aliquid intelligibile, et passivitas sensitiva, et quæ inde consequuntur. Et in his videtur absolvi omnis virtus nobis cognita substantiæ spiritualis.

CAPUT III.

DE OPERATIONIBUS FACULTATUM SPIRITUALIUM.

61. Post facultates considerandi sunt earum actus, seu operationes accidentales: et primo actus immanentes tum intellectivi, tum volitivi, deinde transeuntes ad extra ex imperio voluntatis. Sed de his posterioribus pauca tantum dicemus, quum agendo de vi motiva spirituali iam satis explicaverimus talium actuum naturam.

Itaque, quoad actus immanentes, advertendum est eos vel esse directos vel reflexos. Actus accidentalis directus intelligendi est ille, quo obiectum accidentaliter præsens intellectui percipitur: actus vero reflexus est ille, quo intelligens percipit se accidentaliter intelligere. Actus accidentalis voluntatis directus est ille, quo voluntas attingit obiectum accidentaliter præsens sub ratione boni sibi convenientis, et illud vult seu amat primo: actus vero reflexus est ille, quo voluntas complacet sibi in sua volitione directa et amat se ut amantem aliquod obiectum. Actus itaque directi habent pro obiecto rem extrinsecam, quæ cognoscitur, vel amatur: actus vero reflexi habent pro obiecto ipsum actum directum, prout est affectio quædam intellectus aut voluntatis. Actus directi dicuntur perceptio et complacentia de obiecto, actus reflexi constituunt actualem conscientiam acci-

dentalem. Sed advertendum est ulterius, quod actus reflexus dupliciter sumitur ab auctoribus: uno modo pro *voluntaria attentione* ad id quod percipitur, vel pro *voluntaria complacentia* circa id quod est in affectu: alio modo pro actu quo attingitur ipsum subiectum ut habens cognitionem vel complacentiam: primam reflexionem vocant *ontologicam*, quando agitur de actu cognoscitivo, et *conscientiam reflexam*, quando agitur de actu complacentiæ: secundam vero vocant reflexionem *psychologicam* pro utroque casu, vel *conscientiam directam*, ut Balmes (Phil. fund. l. i. c. 23). Atque iuxta hunc loquendi modum actus reflexus dicitur actus consequens reflexionem factam. Nam voluntaria attentio non est reflexio, ut patet: sed est actus directus consequens reflexionem: et idem dicas de voluntaria complacentia. Conscientiam autem *directam* dicere, mihi videtur absurdum, quum ipsum conscientiæ nomen significet aliquid reflexum. Atque hæc obiter notasse sufficiat, ut ea, quæ de actibus directis dicemus, mutato obiecto, ad reflexos transferri possint.

62. Quæritur ergo primo, *quomodo fiat in puro spiritu actus accidentalis intelligendi.*

Respondeo, evidens esse ex dictis (n. 3 et 6) quod actus intellectivus accidentalis tria requirit: 1° intelligibile, quod accidentaliter agat in intellectum passivum: 2° motum receptum in intellectu passivo, quo fiat repræsentativus illius intelligibilis, et offerat intellectui activo speciem intelligibilis præsentem: 3° intuitionem illius intelligibilis secundum quod præsens est in specie, seu actum intellectus agentis circa obiectum accidentaliter sibi oblatum in specie intelligibili. Quare in actu intelligendi accidentali primo habetur actio obiecti, deinde passio in intellectu, tandem intuitio. *In actione, quæ manet in agente,* inquit S. Thomas (p. 1. q. 56. a. 1), *oportet ad hoc quod procedat actio, quod obiectum uniatur agenti, sicut oportet quod sensibile uniatur sensui, ad hoc quod sentiat actu.*

63. Quæritur secundo, *utrum species intelligibilis sit principium formale intuitionis.*

Respondeo, ita sentire S. Thomam; loco enim citato sic con-

tinuat: *Et ita se habet obiectum unitum potentiæ ad huiusmodi actionem, sicut forma, quæ est principium actionis in aliis agentibus: sicut enim calor est principium calefactionis in igne, ita species rei visæ est principium formale visionis in oculo.* Sed considerandum est quod principium actionis intellectivæ non est species, sed intellectus intuens obiectum in specie præsens: unde, licet species intelligibilis habeat se ad modum formæ actuantis intellectum passivum, non tamen habet se tamquam forma actuans intellectum activum, sed tamquam *obiectum formale* intellectionis. Nam intellectus activus est virtus actuativa sui in termino intelligibili per speciem præsente: et ideo habet se tamquam principium formale actus: terminus intelligibilis habet se tamquam obiectum materiale in quod cadit actus: et species ipsa habet se tamquam id per quod et secundum quod obiectum materiale attingitur actu virtutis intellectivæ. Illud autem, secundum quod obiectum materiale attingitur, est obiectum formale: obiectum autem formale non est principium quod agit, nec principium quo agens agit, sed formalitas sub qua terminus actionis terminat actum, vel aliis verbis, ipse terminus materialis consideratus non absolute et prout est in se, sed relative et prout attingitur a potentia, cuius actum terminat. Quare similitudo illa: *sicut calor est principium calefactionis in igne, ita species rei visæ est principium formale visionis in oculo,* non plene satisfacit; quia species rei visæ non est principium activum videndi, sicut calor est principium activum calefaciendi, sed terminus formalis visionis: et præterea calefactio est actio transiens, visio est actus immanens: unde actio calefactiva facit calorem recipi in aliqua potentia passiva, visio vero non facit recipi speciem in aliqua potentia passiva, quia actus videndi consequitur receptionem speciei; et sic non facit recipi quod iam est receptum. Quia ergo actus qui recipitur habet rationem principii formalis in eo in quo recipitur, calor, ut est in calefacto, est principium formale calefacti ut talis: sed quia actus qui non recipitur in alio non habet rationem principii formalis eius, species non est principium formale visionis in intellectu activo, quia esse activum non

est esse receptivum : quod autem non est receptivum alterius, non habet ab altero formaliter esse. Quia tamen visio prout est ab intellectu activo prærequirit speciem receptam actu in intellectu passivo, et videt obiectum prout repræsentatur, species ipsa habet rationem obiecti formalis, modo supra explicato.

64. Quæritur tertio, *utrum purus spiritus semper actu intueatur omne id, cuius habet speciem in intellectu.*

Respondeo negative. Et patet ; quia aliud est habere speciem intelligibilis impressam in intellectu passivo, aliud actu uti illa specie, seu actu terminare intuitionem ad obiectum in illa repræsentatum. *Manifestum est,* inquit S. Thomas (p. 1. q. 57. a. 4), *quod ex sola voluntate dependet, quod aliquis actu aliqua consideret; quia quum aliquis habet habitum scientiæ vel species intelligibiles in eo existentes, utitur eis quum vult.* Et contra gent. lib. ii. c. 101, hoc ipsum clarius explicat : *Sciendum est,* inquit, *quod non omne illud est intellectum in actu, cuius species intelligibilis actu est in intellectu. Quum enim substantia intelligens sit etiam volens, ac per hoc sit domina sui actus, in potestate ipsius est, postquam habet speciem intelligibilem, ut ea utatur intelligendo actu, vel si plures habeat, ut utatur una ipsarum. Unde et ea, quorum scientiam habemus, non omnia actu consideramus. Substantia igitur intellectualis per plures species cognoscens, utitur una quam vult : ac per hoc simul actu cognoscit omnia quæ per unam speciem cognoscit ; omnia enim sunt ut unum intelligibile, in quantum sunt per unum cognita, sicut et intellectus noster simul cognoscit multa ad invicem composita, vel relata ut unum quoddam. Ea vero, quæ per diversas species cognoscit, non cognoscit simul ; et ideo sicut est intellectus unus, ita est intellectum in actu unum. Est igitur in intellectu substantiæ separatæ quædam intelligentiarum successio ; non tamen motus, proprie loquendo, quum non succedat actus potentiæ, sed actus actui.*

65. Quæritur quarto, *utrum intellectus separatus patiatur intrinsecam mutationem ex eo quod convertit se a consideratione unius speciei intelligibilis ad aliam, quam iam habet.*

Respondeo negative. Nam nullum subiectum assignari potest,

in quo recipiatur mutatio. Et quidem intellectus activus, dum a contemplatione unius transfert se ad contemplationem alterius, nihil patitur intrinsece, quia pati non est eius: intellectus vero passivus non recipit nisi species; et hic nulla species supponitur recipi.

Nec refert, quod fiat transitus *ab actu ad actum* iuxta citata verba S. Thomæ. Nam transitus iste dicit solum mutationem obiecti, circa quod versatur actus, non autem mutationem intrinsecam ipsi intuitioni ut est aliquid intuentis. Et hoc videtur esse quod ait S. Thomas loco nuper citato, quum asserit, in successione intelligentiarum substantiæ separatæ non esse motum proprie dictum. Hoc ipsum videtur insinuare p. 1. q. 56. a. 1, ubi post verba a nobis relata (n. 63) addit: *Sed considerandum est, quod eiusmodi species obiecti quandoque est in potentia tantum in cognoscitiva virtute: et tunc est cognoscens in potentia tantum: et ad hoc quod actu cognoscat, requiritur quod potentia cognoscitiva reducatur in actum speciei. Si autem eam semper habeat, nihilominus per eam cognoscere potest absque aliqua mutatione seu receptione præcedenti. Ex quo patet, quod moveri ab obiecto non est de ratione cognoscentis in quantum est cognoscens, sed in quantum est potentia cognoscens.* Ex his apparet, S. Thomam sentire, mutationem fieri in intellectu tantum passivo, dum recipit speciem, cuius est potentia receptiva, et recepta semel specie, intellectum activum *absque aliqua mutatione* per illam posse cognoscere: hoc autem est quod contingit in casu proposito.

Atque hoc mihi videtur omnino verum, licet videatur difficile intellectu. Dicendum enim est, quod motus intellectualis habet se quoad hoc sicut motus localis; et quod sicut, si corpus procederet motu continuo ex impulsu prius accepto, diceretur transire de uno actu ubicativo ad alium, quin mutaretur intrinsece aliquid ipsius corporis; sic dum intellectus procedit ab actu ad actum, non mutatur intrinsece. Hæc similitudo mihi videtur valde notanda hoc loco, propter maximam analogiam existentem inter terminum cognitionis et ubicationem, quemadmodum dicemus in tractatu de accidentibus.

66. Occurrunt hic quatuor difficultates: 1° Quod, quum actus intelligendi sit actus immanens, differentia, vel ratio distinctionis, inter unum actum et alium debet esse aliquod immanens. Ergo in transitu de uno actu in alium aliquid in ipso intellectu recipitur, quod sit ratio prædictæ distinctionis. 2°. Quum actus intelligendi intrinsece compleatur termino obiectivo per speciem repræsentato, mutatio huius termini importat mutationem intrinsecam in ipso actu. 3°. Causa efficiens mutationem termini, seu utens speciebus prout vult, est voluntas applicans intellectum ad considerandum unum potius quam aliud. Atqui applicatio huiusmodi nequit fieri, nisi intellectus recipiat aliquem motum a voluntate. Ergo, nisi mutetur intrinsece, nequit transire ab actu in actum. 4°. Actus creaturæ semper est potentialis, id est ulterius actuabilis: et sic in transitu de uno actu ad alium intellectus activus, licet actuatus, considerari debet ut in potentia ad illum novum actum, ad quem transit: sicut corpus quod movetur motu locali, dum actu est in motu cuiusdam velocitatis et directionis, est in potentia ad novum velocitatis gradum et ad novam directionem. Ergo etiam transire de actu ad actum est æquivalenter transire de potentia ad actum; et ideo est proprie moveri.

67. Responderi tamen potest ad primum, quod, si actus immanens mutaretur secundum rationem immanentiæ, differentia inter actum et actum deberet esse aliquod immanens, seu intrinsece receptum. Sed si actus immanens, servata eadem ratione immanentiæ, fiat tantum diversus ratione termini, ad quem terminatur, nulla est necessitas dicendi, differentiam inter actum et actum constitui per aliquid immanens de novo receptum. Sicut, dum corpus procedit motu uniformi, differentia inter actum ubicativum et actum ubicativum sequentem non debet esse aliquod immanens corpori, licet actus procedendi immaneat in corpore: actus quippe procedendi est actus mutandi ubicationem. Sed eiusmodi differentia constituitur per relationem extrinsecam unius ubicationis ad aliam mediante spatio. In actibus vero intellectivis differentia habetur mediante intelligibilitate rerum, quæ sunt in specie impressa, per

quam termini intelligibiles (quasi spirituales ubicationes, ut videbimus alibi) ad invicem referuntur.

Ad secundum responderi potest, quod mutatio termini, in casu de quo loquimur, non fit per aliquid de novo receptum, quum supponatur utraque species iam impressa in intellectu: sed fit solum per hoc, quod intellectus activus, qui prius denominabatur in actu per primam speciem, postea denominetur in actu per secundam speciem. Tam autem est in actu per hanc, quam per illam; quare actus, ut est ab agente, videtur manere absolute idem: ut autem terminatur ad hoc vel illud, denominatur diversus, et tanto perfectior, quanto est nobilius obiectum, ad quod terminatur, aut lucidior species eiusdem. Et præterea notandum est, quod actus ille non terminatur ad speciem, sed ad obiectum specie repræsentatum; unde terminus ille, a quo actus dicitur diversus, est quid extrinsecum. Non ergo est verum quod actus intelligendi compleatur *intrinsece* termino obiectivo, sed potius dicendus est compleri *extrinsece* tantum: vel, si dici potest talem actum compleri termino sibi intrinseco, id intelligi debet de actu terminative sumpto, seu relative, non autem de actu entitative et in se spectato. Unde concludimus, in transitu de actu ad actum fieri solum mutationem relationis extrinsecæ.

Ad tertium responderi potest, modum illum loquendi, quo dicimus voluntatem applicare intellectum ad considerationem cuiusdam obiecti, sic explicandum esse, ut significet, ipsum intellectum actu intelligentem aliquid, et in eo quod intelligit non quiescentem (siquidem semper est in motu natura sua) procedere ad aliquid aliud contemplandum. Distinctio enim intellectus a voluntate, ut supra vidimus (n. 43), non est distinctio rei a re, sed est distinctio unius et eiusdem rei a seipsa, secundum quod accipitur prius inadæquate, et deinde adæquate. Idem ergo est dicere: *voluntas applicat intellectum*, ac dicere: *intellectus non plene quiescens in re cognita ulterius procedit intuendo*. Simile autem accidit in corpore, quod, accepto motu uniformi, procedit de *ubi* in *ubi*. Velocitas enim actualis, qua pro-

cedit de *ubi* ad *ubi*, est id quo applicatur corpus successive ad novas et novas ubicationes: non tamen hæc actualis velocitas mutat successive aliquid in illo corpore, sed tantum relationem extrinsecam. Ita ergo tendentia actualis ad intelligendum, quæ est in actu intellectus, est id quo applicatur intellectus ad nova et nova successive contemplanda, quæ dum actu successivo considerantur fiunt successive actuales ubicationes intellectuales per quas intellectus fertur: non tamen tendentia illa actualis illius actus mutat successive aliquid in ipso intellectu. Est autem disparitas in hoc, quod motus et velocitas, quum sit aliquid accidentale corpori, debet imprimi a causa extrinseca: contra tendentia actus intellectivi ad intelligendum, quum non sit illi accidentalis, a nullo debet imprimi, sed est in ipsa natura intellectus. Imprimitur tamen directio intellectui versus obiectum aliquod ab ipso obiecto, quod imprimit speciem: et sic in actibus accidentalibus recipit motum ab extrinseco: sed impressa semel specie, prout in casu nostro supponimus, iam nullum recipit motum, ut eam consideret. Itaque applicatio intellectus per voluntatem non fit per receptionem alicuius motus in intellectu, sed fit per hoc quod intellectus, ut per affectum completus in esse voluntatis, videat statum suum affectivum, et naturaliter quærat intueri in speciebus, quas habet, id quod cum tali statu magis concordat. Notari insuper debet, quod voluntas non movetur ad imperandum intellectui aliquid determinate, nisi intellectus obiiciat voluntati illud ipsum determinate; quum voluntas non feratur in ignotum. Hoc ostendit clarissime, intellectum activum non applicari ad agendum a voluntate, tamquam ab alio, sed tamquam a seipso ut adæquate sumpto, prout dicit ipsam substantiam spiritualem.

Tandem ad quartum responderi potest negando quod potentia activa intellectus intensius actuetur per actum quo novum obiectum considerat. Quum enim potentia intellectiva hæc sit activa, potest quidem comparari corporibus quoad vim motivam, sed non potest comparari quoad passionem accidentalem. Ut autem daretur verus transitus de potentia ad actum in intellectu

activo, necesse esset, ut supernaturaliter intenderetur eius virtus intellectiva; tunc enim tantum fieret habens actu aliquid virtutis activæ, quod prius non habebat nisi in potentia, et quidem in potentia non naturali sed obedientiali. In homine autem aliud accidit; quum enim in eo actus intelligendi fiat cum aliquo subsidio imaginationis et cum immutatione organica, per accidens vis intellectiva potest tanto melius applicari, quanto minus impeditur ab organis corporeis.

68. Quæritur quinto, *utrum purus spiritus possit multa simul intelligere.*

Respondeo cum S. Thoma (p. 1. q. 58. a. 2): *Sicut ad unitatem motus requiritur unitas termini, ita ad unitatem operationis requiritur unitas obiecti. Contingit autem aliqua accipi ut plura et ut unum, sicut partes alicuius continui: si enim unaquæque per se accipiatur, plures sunt; unde non una operatione nec simul accipiuntur per sensum et intellectum. Alio modo accipiuntur secundum quod sunt unum in toto: et sic simul et una operatione cognoscuntur, tam per sensum quam per intellectum, dum totum continuum consideratur, ut dicitur in 3° de anima. Et sic etiam intellectus noster simul intelligit subiectum et prædicatum, prout sunt partes unius propositionis, et duo comparata, secundum quod conveniunt in una comparatione. Ex quo patet quod multa, secundum quod sunt distincta non possunt simul intelligi: sed secundum quod uniuntur in uno intelligibili, sic simul intelliguntur. Unumquodque autem est intelligibile in actu secundum quod eius similitudo est in intellectu: quæcumque igitur per unam speciem intelligibilem cognosci possunt, cognoscuntur ut unum intelligibile, et ideo simul cognoscuntur: quæ vero per diversas species intelligibiles cognoscuntur, ut diversa intelligibilia capiuntur.*

69. Quæritur sexto, *utrum purus spiritus cognoscat discurrendo.*

Respondet S. Thomas negative innixus paritati ex physica antiqua desumptæ. Dicit enim (p. 1. q. 58. a. 3): *Angeli illum gradum tenent in substantiis spiritualibus, quem corpora cœlestia in substantiis corporeis; nam et cœlestes mentes a Dionysio dicuntur. Est autem hæc differentia inter cœlestia et terrena cor-*

pora, quod corpora terrena per mutationem et motum adipiscuntur suam ultimam perfectionem: corpora vero cœlestia statim ex ipsa sua natura suam ultimam perfectionem habent. Sic igitur et inferiores intellectus, scilicet hominum, per quemdam motum et discursum intellectualis operationis perfectionem in cognitione veritatis adipiscuntur, dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem statim in ipsa cognitione principii noti inspicerent quasi notas omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in angelis; quia statim in illis, quæ primo naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia quæcumque in eis cognosci possunt. Et ideo dicuntur intellectuales: quia etiam apud nos ea quæ statim naturaliter apprehenduntur intelligi dicuntur: unde intellectus dicitur habitus primorum principiorum. Animæ vero humanæ, quæ veritatis notitiam per quemdam discursum acquirunt, rationales vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate luminis in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut angeli, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo quidquid ex eis syllogizari posset. Hæc S. Thomas, et quidem valde consequenter ad ea quæ in eadem quæstione art. 1. docuerat, videlicet quod *Angeli non habent aliquam intelligibilem potentiam, quæ non sit totaliter completa per species intelligibiles connaturales eis.* Si enim angeli non sunt in potentia ad novam speciem, non possunt duas vel plures species in unam componere, et veritatem novam ex earum compositione deducere. Sed contra illam sententiam multa obiici possunt, ut iam notavimus supra: et sic non potest accipi tamquam fundamentum in præsenti quæstione. Quod attinet ad comparationem ab eo adductam de corporibus et spiritibus, ea evidenter nullam vim habet extra physicam peripateticam: et sicut sine ratione dicuntur corpora cœlestia habere statim ex ipsa natura sua suam ultimam perfectionem, quam non habeant terrestria nisi per motum; ita quoque gratis infertur quod angeli sine discursu statim naturaliter omnia intelligant quæ intelligunt.

70. Accedit quod res videtur impossibilis. Primo enim, si

iuxta illam sententiam angeli *statim in illis, quæ primo naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia quæcumque in eis cognosci possunt*, necesse est concludere, angelos actu omnia cognoscibilia simpliciter cognoscere. Quum enim intellectus intelligat universale, et sub universali contineantur omnia particularia intelligibilia, quæ sunt infinita, angelus in unica naturali cognitione entis intuens ens in universali cognoscet omnia quæcumque participant de ratione entis, in quantum de ea participant. Nihil autem se subtrahit a ratione entis. Ergo omnia omnino intelligibilia statim intelligeret angelus. Quod si non omnia intelligit, dicendum est, repræsentationem entis in universali, quam habet, non esse huiusmodi ut immediate ostendat omnia quæ sub ratione illa cognosci possunt, sed huiusmodi, ut indigeat specialiter applicari, et sic intellectus per eam et per alia discurrens ad particularia deveniat.

Secundo impossibile est *in ipsa cognitione principii noti inspicere quasi notas omnes conclusiones consequentes*. Nam ex uno principio nulla conclusio sequitur, quum omnis conclusio contineatur in duabus præmissis, ut patet. Et sane, si angelus cognoscat principium: *quæ sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se*, quam conclusionem intuebitur in hoc principio? Nullam prorsus, nisi illud applicet in particulari alicui rei sibi cognitæ. Hoc autem est discurrere; non enim videbit consequentiam in solo illo principio, sed in comparatione principii cum nova veritate. Atque hoc idem est ac dicere, quod angelus videt conclusionem in præmissis: in quo consistit discursus.

Tertio, ut in cognitione principiorum videantur consequentiæ, necesse est videre in principiis ea omnia, quibus principia applicari possunt; quum enim omnis nova consequentia contineat novum terminum, si hic terminus non videtur in principio universali, non poterit in solo principio universali videri consequentia. Ergo ad intuendas conclusiones in principio necesse est cognoscere et intueri in principio res omnes quibus applicari potest, et quidem quoad notas earum individuales. Ita, si quis in hoc solo principio: *totum est maius parte* videret pedem esse

maiorem pollice, necesse esset ut in eodem principio videret quid est pes et quid est pollex: et sic necesse esset ut in termino *totum* videret pedem, et in termino *parte* videret pollicem. Sed hoc admitti nequit; ostendit enim ipse S. Thomas (p. 1. q. 14. a. 6) non posse cognosci multa in uno principio universali secundum propriam cognitionem, sed solum in communi: et solum Deum, in quo sunt omnes rationes, tum communes, tum propriæ omnium rerum, habere cognitionem hanc propriam rerum distinctarum per unicam intuitionem. Quare, ut angelus sciat pedem esse maiorem pollice, necesse est, ut præter principium *totum est maius parte*, sciat etiam *pollicem esse partem pedis*: hoc autem non ex eo principio, sed aliunde sciet; et consequenter non videbit pollicem esse minorem pede in solo principio universali, sed per eius applicationem ad particulare; quæ applicatio constituit discursum.

Quarto, idem alio modo exponi potest. Nam intellectus in tantum aliquid intelligit, in quantum habet speciem ab obiecto impressam: omni autem impressioni physicæ competit esse talem vel talem determinate; nam actus physice receptus nequit esse indeterminatus. Iam vero species impressa vel refert tantum obiectum quoad notas specificas, vel etiam quoad singulares. Si quoad specificas tantum, non poterit videri in illa aliquod singulare: si quoad singulares etiam, oportet speciem illam esse comprehensivam omnium singularium; quod est impossibile. Ergo non potest angelus in universali videre singularia, nec in principio consequentiam, quum principia sint universaliora quum conclusiones.

Quod vero angeli dicantur substantiæ *intellectuales* potius quam *rationales*, id non multum nos movere debet; recte enim dici possunt et rationales, et intellectuales. Sed prædicatum *intellectuales* magis pertinet ad ipsam substantiam, dum prædicatum *rationales* magis pertinet ad modum operationis.

Quod tandem homo ideo sit ratiocinativus, quia habet *debilitatem luminis*, contra angelus habeat eius *luminis plenitudinem*, et ideo non sit ratiocinativus, non magnum habet pondus. Nam

si plenitudo, quæ est in angelo, accipiatur stricte, erit neganda angelo plenitudo luminis. Si vero sumatur late, ut significet lucem esse vividiorem in angelo, debiliorem in homine, tunc sequetur tantum, vim ratiocinativam esse expeditiorem, certiorem et lucidiorem in angelo, quam in homine: et sic manet semper quod etiam angelus discurrat.

71. Quæritur septimo, *utrum purus spiritus intelligat componendo et dividendo.*

Respondet S. Thomas negative. Ait enim (p. 1. q. 58. a. 4): *Sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente et dividente comparatur prædicatum ad subiectum. Si enim intellectus noster statim in ipso principio videret conclusionis veritatem, numquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando. Similiter, si intellectus statim in apprehensione quidditatis subiecti haberet notitiam de omnibus, quæ possunt attribui subiecto vel removeri ab eo, numquam intelligeret componendo et dividendo, sed solum intelligendo quod quid est. Sic igitur patet, quod ex eodem provenit, quod intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo et dividendo, ex hoc scilicet, quod non statim in prima apprehensione alicuius primi apprehensi potest inspicere quidquid in eo virtute continetur: quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis, sicut dictum est art. præc. Unde, quum in angelo sit lumen intellectuale perfectum (quum sit speculum purum et clarissimum, ut dicit Dionysius), relinquitur quod angelus sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo et dividendo.*

Doctrina hæc est optima, in quantum ex debilitate luminis intellectualis deducit necessitatem componendi et dividendi. Sed quod angeli habeant lumen intellectuale ita perfectum, ut *statim in prima apprehensione alicuius primi apprehensi inspiciant quidquid in eo virtute continetur,* hoc nec per verba Dionysii probari potest, nec alia omnino ratione. Nam, sicut non possunt a creaturis cognosci multa in uno principio universali secundum propriam cognitionem, sed solum in communi, ut supra notavimus cum S. Thoma, ita non potest prima apprehensio creaturæ

attingere statim et distincte primum aliquod apprehensum secundum omnia, quæ de illo prædicari possunt; quia hæc sunt simpliciter infinita, quum unicuique rei competat posse infinitis modis ad aliam rem referri, et sic fieri subiectum infinitarum propositionum diversarum. Licet autem angelus dicatur *speculum purum et clarissimum,* non potest uno actu suo complecti infinita. Accedit, quod angelus non solum intelligit veritates necessarias, sed etiam contingentes, quas procul dubio non potest cognoscere in prima apprehensione alicuius apprehensi, quum in primo illo apprehenso non contineatur ratio sufficiens eius prædicationis accidentalis. Sic, si angelus cognovit Petrum et Iudam, non sequitur quod statim viderit in ipso Petro futuram negationem, conversionem, crucifixionem, et in Iuda proditionem et damnationem: sed necessario prius cognovit Petrum et Iudam, et quid sit *negare, converti, crucifigi, tradere, damnari*: deinde ipsam negationem, conversionem, crucifixionem Petro, proditionem et damnationem Iudæ tribuit, quando novit accidentalem convenientiam horum cum illis existere. Quare iudicium hoc: *Petrus negat Christum,* fit per veram compositionem Petri cum negatione, etiam ab angelo: et similiter iudicium hoc: *Iudas non est salvus,* fit, etiam ab angelo, per veram divisionem salutis a Iuda. Et in hoc consentit S. Thomas (art. seq.) ubi ait: *Quidditas rei potest esse principium cognoscendi respectu eorum, quæ naturaliter conveniunt rei, vel ab ea removentur; non autem eorum, quæ a supernaturali Dei ordinatione dependent*: et addere potuisset liberas actiones creaturarum et secreta cordium, quæ soli Deo reservantur. In his ergo angelus componere et dividere omnino potest, quin etiam errare, ut ipse S. Thomas fatetur, et videbimus in sequentibus.

Atque hic ulterius recolendum est, quod omne iudicium afferens novam cognitionem circa aliquid est quædam vera compositio, si sit affirmativum, vel quædam vera divisio, si sit negativum. Nam eiusmodi iudicium est actus, quo duorum convenientia vel apprehenditur, et affirmatur esse, vel apprehenditur non esse, et negatur. Iam vero affirmare duorum convenientiam est

componere illa duo, negare vero convenientiam est illa duo dividere. Ergo omne tale iudicium necessario et ex natura sua fit per compositionem vel divisionem. Ergo etiam angelus, si novam cognitionem de aliquo acquirat, componit vel dividit. Atqui etiam angeli de aliquibus novam cognitionem acquirunt, id est, cognito aliquo subiecto, posterius cognoscunt convenire illi, vel non convenire, aliquod prædicatum. Ergo etiam angeli cognoscunt quædam componendo et dividendo. Minor patet ex eo quod angeli non omnia sciant, et specialiter futura libera et cogitationes hominum sibi cognitorum: et tamen de his deinde multa discunt. Ergo de quibusdam subiectis iam notis discunt prædicare prædicata, quæ in eorum subiectorum apprehensione non erant ipsis ostensa. Cæterum evidens est, quod affirmare duorum convenientiam tunc tantum habet rationem compositionis quando duo termini, antequam coniungantur, separate cognoscuntur, non autem quando in prima apprehensione unius includitur alterum: tunc enim quum apprehendantur coniuncta, seu composita, nequit habere locum explicita compositio. In hoc casu habetur simplex apprehensio iudicio æquivalens, et iudicio perfectior: sed hic modus cognoscendi non est angelorum exclusive proprius; quum etiam homines multa sic cognoscant per immediatam intuitionem. Quare et homines et angeli aliqua intelligunt componendo et dividendo, et aliqua non: et disparitas tota videtur reduci ad hoc, quod angelus multo plura intelligat sine compositione et divisione, quam homo. Ratio tamen huius disparitatis non est petenda ex diversa specie substantiæ intellectivæ, sed tum ex diverso gradu perfectionis intra eamdem speciem, tum etiam ex diverso statu; quum intelligentia separata, ob ipsam suam separationem a materia sit proximius penetrativa intelligibilium.

72. Quæritur octavo, *utrum in intellectu separato error locum habere possit.*

S. Thomas recte respondet, errorem non habere locum in intellectu sive humano, sive angelico, nisi per accidens. *Intellectus,* inquit (p. 1. q. 58. a. 5), *circa quod quid est semper est verus, sicut et*

sensus circa proprium obiectum. Sed per accidens in nobis accidit deceptio et falsitas intelligendo quod quid est, scilicet secundum rationem alicuius compositionis, vel quum definitionem unius rei accipimus ut definitionem alterius . . . . . et hoc quidem accidit in compositis, quorum definitio ex diversis sumitur, quorum unum est materiale ad aliud: sed intelligendo quidditates simplices, ut dicitur 9 metaph., non est falsitas; quia vel totaliter non attinguntur, et nihil intelligimus de eis, vel cognoscuntur ut sunt. Sic igitur per se non potest esse falsitas, aut error, aut deceptio in intellectu alicuius angeli, sed per accidens contingit; alio tamen modo quam in nobis. Nam nos componendo et dividendo quandoque ad intellectum quidditatis pervenimus, sicut quum dividendo et demonstrando definitionem investigamus. Quod quidem in angelis non contingit; sed per quod quid est rei cognoscunt omnes enunciationes ad illam rem pertinentes. Manifestum est autem, quod quidditas rei potest esse principium cognoscendi respectu eorum, quæ naturaliter conveniunt rei, vel ab ea removentur, non autem eorum, quæ a supernaturali Dei ordinatione dependent. Angeli igitur boni, habentes rectam voluntatem, per cognitionem quidditatis rei non iudicant de his, quæ supernaturaliter ad rem pertinent, nisi salva ordinatione divina. Unde in eis non potest esse falsitas aut error. Dæmones vero per voluntatem perversam subducentes intellectum a divina sapientia, absolute interdum iudicant secundum naturalem conditionem. Et in his, quæ naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur: sed decipi possunt quantum ad ea, quæ supernaturalia sunt: sicut si considerans hominem mortuum, iudicet eum non resurrecturum, et si videns hominem Christum, iudicet eum non esse Deum.

Circa quæ verba notetur 1° quod distinctio angelorum bonorum a dæmonibus non ex natura, sed ex voluntate orta est. Quare natura angelica (præscindendo a privilegiis gratiæ) est errori obnoxia, saltem per accidens, sicut et intellectus humanus; 2° quod limitanda videtur ex supra dictis propositio asserens *angelos per quod quid est rei cognoscere* OMNES ENUNCIATIONES *ad illam rem pertinentes*: et illa alia: *In his quæ naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur*; quum nulla sit necessitas tribuendi naturæ

angelicæ plenam et infallibilem cognitionem omnium rerum naturalium: præsertim, quum fateatur alibi S. Thomas, angelos superiorum ordinum naturaliter scire plura, quam angelos ordinum inferiorum: quod nequit esse verum, nisi etiam circa naturas aliquas naturaliter angeli quædam nesciant; 3° quod angeli possunt intelligere componendo et dividendo, siquidem possunt nova facere iudicia circa rem iam notam, ut S. Thomas expresse docet hic, et resultat ex exemplis iudiciorum ab eo allatis; 4° quod tam homines, quam angeli, in immediatis perceptionibus semper veritatem consequuntur, sed quia multo plura ab angelis percipiuntur immediate, quam ab hominibus, ut concedi debet, ideo multo magis removetur a natura angelica errandi periculum, quam ab humana.

Dices. Nihil intelligitur nisi verum. Sed angeli non cognoscunt aliquid nisi intelligendo. Ergo in angeli cognitione non potest esse deceptio et falsitas.

Respondeo *c. M. n. min.* Ratio est, quia in hoc argumento intelligere sumitur pro actu simplicis apprehensionis immediatæ: iam autem diximus, angelum etiam plura cognoscere sive componendo et dividendo, sive etiam ratiocinando. Non ergo concedimus angelos nihil cognoscere nisi intelligendo.

Superesset agendum hic de attentione et reflexione, per quas operationes tum intellectivæ tum volitivæ exercentur: sed ne eadem pluries dicantur, confer quæ de iisdem disseruntur in tractatu sequenti num. 28. Quare in præsenti hæc sufficiant de actibus intellectivis substantiæ separatæ: ex quibus videtur constare, purum spiritum habere et actum immediatæ perceptionis et actum comparandi perceptiones inter se, seu iudicandi, et actum comparandi inter se iudicia, seu discurrendi. Item ex eo quod spiritualis substantia habeat etiam facultatem abstractivam, ut supra ostendimus, sequitur eam posse facere non solum syntheses, sed et analyses, sicut nos facimus, immo multo melius. Sed iam veniamus ad actus voluntatis.

73. Quæritur nono, *quomodo fiat actus complacentiæ spontaneæ et naturalis.*

Respondeo, quod unumquodque sicut habet esse, ita habet et operari. Esse autem voluntatis consistit in hoc, quod actus substantialis, quo intelligens cognoscit suum esse, primo completus in ratione actus cognoscitivi per terminationem ad subiectum ipsum, ut sibi cognitum, ponatur ultimo compleri in esse affectivi per terminationem ad subiectum ipsum ut sibi necessario conveniens et sibi bonum; per hunc enim actum sic ultimo completum et terminatum constituitur substantia spiritualis in potentia reali remota hinc ad recipiendam ab aliis rebus impressionem accidentalem in affectu, hinc ad terminandum naturaliter actum suum complacentiæ vel displicentiæ ad obiectum, secundum impressionem in affectu receptam. Hæc autem potentia fit proxime parata ad agendum, quando obiectum, circa quod exerceri debet, fit debito modo cognitum tum ratione sui, tum in comparatione ad subiectum. Quare transeundo a facultate sic constituta ad eius actum accidentalem complacentiæ spontaneæ, dicendum est quod hic actus consistit in eo quod cognitio accidentalis qua intelligens cognoscit aliquid a se distinctum excitet motum in affectu cognoscentis convenientem subiecto, disconvenientem vero si agatur de displicentia, quem motum naturaliter approbat vel reprobat voluntas, prout subiecto congruit vel repugnat. Ergo actus complacentiæ naturalis non est nisi actus cognoscendi ultimo completus sicut voluntas non est nisi actus substantialis intellectivus ultimo in se sistens.

Quod ut clarius intelligatur, utar exemplo. Parta victoria contra Luciferum, dicat S. Michaël coram exercitu angelorum hæc verba: *Quis ut Deus?* Unusquisque ex angelis bonis 1° terminat accidentaliter actum intelligendi ad sensum verborum per quæ imprimitur species: 2° angeli boni, utpote qui Deum auctorem omnis boni summe glorificari gaudent, habent statum affectivum congruentem cum sensu verborum sibi propositorum, quibus datur Deo honor ob victoriam reportatam: et sic non solum cognoscunt verba illa esse vera, sed sibi conformia. 3° Passivitas affectus, quæ est in potentia ad recipiendam impressionem ab obiecto præsente et habente debitam proportionem

cum subiecto recipit actu motionem affectivam complacentiæ, quæ ut complet actum intellectivum, denominat eum actum complacentiæ. Quod si eadem Michaëlis verba intelligat Lucifer et alii angeli rebelles qui Deo invident, hi propter statum affectivum non congruentem cum sensu verborum, ab ipsis verbis a se intellectis afficientur ingrata affectione, quæ generali nomine vocari potest motus displicentiæ; actus enim obiecti præsentis repugnantis subiecto ut hic et nunc disposito, non potest imprimere passionem subiecto congruentem: et actus, quo Lucifer cognoscit sensum illorum verborum, ut ultimo terminatus ad affectum sic motum, vocabitur actus displicentiæ. Actus complacentiæ et displicentiæ, de quibus in hoc exemplo, non possunt dici naturales *simpliciter*, in quantum non dependent a sola naturali dispositione, sed etiam a præcedenti usu libertatis, quæ accidentalem dispositionem diversam in angelis bonis et malis produxit: sed est naturalis *in sensu composito* cum statu prædictorum angelorum, quatenus, posita illa dispositione, motus primus naturaliter est congruens vel incongruens cum affectivitate subiecti, et actus primus, qui ad affectum sic motum terminatur ex natura rei debet esse in his complacentiæ, in illis displicentiæ. Unde, ut actus primi, non habent de se meritum vel demeritum, quia nondum supponimus adhibitam eam advertentiam, quæ necessaria est ad actus liberos, ut dicemus postea.

74. Quæritur decimo, *quod sit obiectum volitionis liberæ.*

Respondeo, esse bonum utile. Nam quum voluntas necessario feratur in bonum in communi, quod est obiectum naturæ suæ, et habet rationem finis, non potest habere actum liberum circa aliquod bonum particulare, nisi in quantum habet rationem medii ad illum finem. Quod autem habet rationem medii ad finem, sub hoc respectu dicitur utile. Ergo obiectum actus liberi est bonum utile. Utile autem idem est quod *utibile,* a quo dictum est, et in ipsa sua notione connotat libertatem, in quantum significat carentiam necessitatis; quia omnia nomina talis desinentiæ connotant simplicem facultatem ad actum, neces-

sitas vero exprimitur participiali *utendum*. Hinc si unicum cognosceretur medium ad finem proportionatum, posita necessitate finis, non daretur circa illud libertas; eo ipso enim quod esset unicum, esset *utendum*, non *utibile*: et sic non esset iam obiectum actus liberi. Idcirco ad actum liberum requiritur, ut obiectum actus non apprehendatur ut unicum medium ad finem, sed ut apprehendatur tamquam unum ex mediis utilibus. Si enim apprehenderetur ut unicum medium, eo ipso voluntas, quæ non est libera ad finem, visa necessaria connexione illius medii cum fine, necessario ex amore finis ad illud medium volendum statim procederet. Si vero apprehendatur aliquid ut medium non unicum ad finem, manifestum est, quod amor necessarius finis non impellet voluntatem ad illud determinate eligendum, cum exclusione aliorum; secus enim impelleret etiam voluntatem ad eligenda singula alia media cum exclusione aliorum, quod est contradictorium. Et sic, positis pluribus mediis ad finem, voluntas non determinatur ab aliquo illorum: sed manet cum potestate considerandi, consultandi, et eligendi quod post consultationem sibi visum fuerit.

75. Quæritur undecimo, *an substantiæ spirituali conveniat habere liberum arbitrium.*

Respondeo affirmative, et constat ex dictis numero præcedente: sed præterea declaratur et confirmatur. Nam primo convenit omni spiritui, utpote habenti vim intellectivam, quæ est naturaliter inquisitiva, posse considerare res sub diversis considerationibus, et per hoc ferre diversa iudicia practica de earumdem utilitate. Hæc autem iudicia non sunt necessaria, sed libera; nam nulla est ratio, cur natura spiritualis debeat potius considerare rem sub uno respectu, quam sub quolibet alio, et determinare suum actum per unam considerationem potius quam per quamlibet aliam. Ex quo sequitur nullam esse in substantia spirituali necessitatem determinandi hanc potius quam illam suorum actuum materiam; quare libertas circa materiam volitionis oritur ex ipsa vi intellectiva, ut etiam docet S. Thomas p. 1. q. 83. a. 1.

Secundo facultas volitiva, licet habeat pro obiecto necessario bonum in communi, nullo tamen modo determinatur a bono quolibet particulari. Ergo libera est circa illud. Quod sic explicat S. Thomas (p. 2. q. 10. a. 2) *In motu cuiuslibet potentiæ a suo obiecto consideranda est ratio per quam obiectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis: unde si color proponatur visui, ex necessitate movet ipsum, nisi aliquis visum avertat, quod pertinet ad exercitium actus. Si vero aliquid proponeretur alicui visui, quod non omnibus modis esset coloratum in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale obiectum videret; posset enim intendere in ipsum ex ea parte ex qua non est coloratum in actu, et sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est obiectum visus, ita bonum est obiectum voluntatis. Unde si proponatur aliquod obiectum voluntati, quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur ei aliquod obiectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum, quod est perfectum, et cui nihil deficit, est tale bonum, quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem quælibet particularia bona, in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona: et secundum hanc considerationem possunt repudiari vel approbari a voluntate, quæ potest in idem ferri secundum diversas considerationes.*

76. Quæritur duodecimo, *utrum liberum arbitrium sit potentia cognoscitiva, an appetitiva.*

Respondeo, liberum arbitrium dici ipsam vim volitivam, in quantum apta est terminari ad bonum finitum sibi non necessarium. Quando autem dicimus liberum arbitrium esse vim volitivam, a fortiori asserimus, illud esse etiam vim cognoscitivam, quum iuxta superius explicata intellectus non differat a voluntate nisi ut incompletum a completo, et, dicendo voluntatem, dicamus in eâ ipsa etiam intellectum. Hoc autem egregie declarat S.

Thomas (p. 1. q. 83. a. 3): *Dicendum*, inquit, *quod proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere altero recusato, quod est eligere; et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrit aliquid ex parte cognitivæ virtutis, et aliquid ex parte appetitivæ. Ex parte quidem cognitivæ requiritur consilium, per quod diiudicetur quid sit alteri præferendum. Ex parte autem appetitivæ requiritur quod appetendo acceptetur quod per consilium diiudicatur: et ideo Aristoteles sub dubio relinquit, utrum principalius pertineat electio ad vim appetitivam vel ad vim cognitivam. Dicit enim quod electio vel est intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus. Sed in 3. Eth. c. 3 in hoc magis declinat, quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem desiderium consiliabile. Et huius ratio est, quia proprium obiectum electionis est illud, quod est ad finem. Hoc autem, in quantum huiusmodi, habet rationem boni, quod dicitur utile. Unde quum bonum in quantum huiusmodi, sit obiectum appetitus, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivæ virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia.*

77. Quæritur decimotertio, *an in volitione libera voluntas determinetur per iudicium practicum.*

Respondeo, hanc esse Bellarmini sententiam ubi agit de humana libertate, ab aliis tamen ut plurimum derelictam; quia non satis salvatur libertas, si voluntas determinetur quacumque ratione a cognitione obiecti. Sed puto, veritatem esse inter duas has sententias, et dicendum esse quod voluntas non quidem determinat seipsam per iudicium practicum, sed determinat materiale volitionis liberæ, quod completur in esse actus formaliter liberi per hoc quod voluntas cum advertentia in obiecto actus sui conquiescat, non utens facultate, quam habet ad oppositum, sicut declarabimus in sequente tractatu, agendo de humana libertate.

Quo autem pacto voluntas determinet materiale sui actus liberi, et quidem libere, sic explicari potest. Habita cognitione obiecti eligibilis, vel plurium, et orta impressione in affectu,

quia subiectum partim movetur versus obiectum ut habet rationem boni, partim ab eo revocatur ut est mixtum carentia boni, agens advertens existentiam in se horum primorum motuum, incipit examinare utrum eligere ac velle debeat obiectum an non: quod facit per consilium, quo diiudicat utra pars sit præferenda. Quum vero hoc consilium non fiat tantum circa obiectum in se spectatum, aut ut præsens est intellectui, sed præsertim circa obiectum ut convenit vel non convenit cum dispositione affectiva agentis, id est ut magis vel minus attrahit affectum, quam eius contrarium vel contradictorium, sequitur, hoc consilium non esse a solo intellectu ut intellectivus est obiecti, sed ab intellectu ut ultimo completur per amorem sui esse, seu ab intellectu practico, qui regitur ac ducitur amore sui boni in consiliando. Hinc fit, ut regere consilium, id est applicare intellectum ad considerandum has rationes vel illas, attentius vel minus attente, cum multa mora vel cum brevi, et sic eligere obiectum materiale et obiectum formale diversarum considerationum et comparationum, et modum practicum ipsius consilii, sit opus voluntatis; unde ipsum iudicium practicum, in quod resolvitur tota consiliatio nihil sit aliud nisi resultatio operationis volitivæ intellectum regentis, et per illum determinantis terminum sui actus.

Hoc vero exemplo sensibili declarari potest. Quum enim intellectus in electione habeat rationem instrumenti intime coniuncti cum agente, seu cum voluntate, potest comparari actus quo voluntas eligit per intellectum actui quo homo videt per oculum. Quamvis enim oculus hominis sit potentia necessaria, in quantum non potest non referre res prout in eo imprimuntur, est tamen instrumentum liberæ visionis, in quantum homo oculum claudit vel aperit, convertit ad hoc vel ad illud, a longe vel a prope, etc., per quod oculus cogitur recipere has vel illas impressiones, et sic servire huic visioni potius quam cuilibet alteri. Actus igitur visionis, ut visionis simpliciter, pertinet ad oculum, sed ut actus visionis terminatæ ad hoc speciale obiectum, pertinet ad ipsum hominem utentem oculo prout vult. Similiter, quamvis intellectus sit potentia necessaria, in quantum

nequit non intueri res prout imprimuntur per speciem, est tamen instrumentum liberæ determinationis in quantum voluntas hanc vel illam speciem illi offert considerandam, et sub hoc vel illo respectu magis vel minus explorandam; per quod intellectus cogitur intueri has vel illas rationes obiectivas et subiectivas, et in tali intuitu plus vel minus immorari, et sic servire huic determinationi potius quam cuilibet alteri. Itaque facere iudicium practicum pertinet ad intellectum, sicut videre pertinet ad oculum; sed quemadmodum visio ad hanc rem terminata est hominis utentis oculo prout vult, ita iudicium practicum concludens electionem hanc determinate est voluntatis utentis intellectu prout vult.

Aliud exemplum adduci potest ex actu ratiocinandi, quo deducitur aliqua consequentia. Quum enim consequentia in præmissis contineatur, qui libere mutat præmissas, libere pervenit ad consequentiam, licet lex ratiocinii non sit libera. In quo casu consequentia materialiter est in potestate ratiocinantis, non tamen formaliter; quia ponit quidem libere materiam, sed nequit mutare formam essentialem ratiocinii. Similiter in electione materia libere obiicitur intellectui consideranda, et libere regitur iudicium practicum, sed formalis conclusio, seu electio, sequitur ex naturali lege tendendi in bonum. Et per hoc apparet, quod libera determinatio materiæ electionis non constituit volitionem formaliter liberam, sed materialiter tantum, et quod in sententia Bellarmini non sufficienter salvatur libertas. Unde concludendum, quod voluntas non determinatur a iudicio practico, sed quod per iudicium practicum determinatur tantum materiale actus liberi.

Notandum est autem, quod, quum in substantia spirituali unicus sit actus substantialis, qui et est intellectus agens et est voluntas electiva, prout incomplete aut complete consideratur, consequenter, quando dicimus voluntatem uti intellectu prout vult, aut applicare intellectum prout vult, non est sermo de intellectu agente, sed de intellectu passivo, in quo sunt species intelligibilium. Nam intellectus agens, quum sit actus, nequit

intrinsece actuari, quia nihil recipit et nihil patitur, ideoque uti intellectu pro libito nihil aliud significare potest, nisi uti speciebus, quæ sunt in passivitate intellectiva. Uti autem speciebus est eas quodammodo suscitare, ac sibi obiicere intuendas. Et per hoc apparet quomodo voluntas applicet intellectum. Reliqua quæ pertinent ad explicationem libertatis vide in sequente tractatu c. 2. art. 3.

78. Quæritur decimoquarto, *utrum purus spiritus intrinsece mutetur per novam volitionem.*

Respondeo, mutari intrinsece quoad potentiam passivam, seu affectivam, non autem quoad potentiam activam seu electivam. Nam quoad hoc eadem est ratio voluntatis atque intellectus: videlicet, sicut intellectus agens est in actu primo ad intelligendum propter intrinsecam determinationem ad intelligendum in actu secundo, si adsit obiectum debito modo præsens, ad quod terminetur; ita voluntas, ut est activa seu electiva, est in actu primo ad volendum propter intrinsecam determinationem ad volendum in actu secundo, si adsit obiectum appetibile debito modo præsens, ad quod terminetur; impossibile enim est esse potentiam activam sine ulla intrinseca determinatione, saltem remota, ad proprium actum. Differentia autem, quæ intercedit inter intellectum et voluntatem, propter unius necessitatem, et alterius libertatem, non impedit, quominus utraque potentia sit intrinsece determinata ad proprium actum; nam actus primus complacentiæ, quo attingitur obiectum congruens voluntati, non habet ut sic rationem formalem liberi: sed tantum innuit, non pendere ab intellectu, quod obiectum intelligibile sit illi debito modo præsens ut intelligatur, dum e converso pendet a voluntate quod obiectum appetibile sit præsens debito modo ut ad illud terminetur spontanea complacentia resultans ex iudicio practico, quæ constituit materiale volitionis liberæ. Hoc enim et sufficit ad salvandam libertatem, et requiritur ad salvandam unitatem actus substantialis in spiritu.

Quum igitur omnis potentia activa sit quidam actus, actus autem ut sic non determinetur ab alio, sed determinet alia,

sequitur, voluntatem, *prout est activa,* non determinari, nec actuari ab alio, nec aliquid recipere, quia hoc competit unice potentiis passivis: sed tantum terminare actum suum ad aliud, seu actuare terminum in sua passivitate præsentem debito modo ut actuari possit. Hoc autem non est mutari intrinsece, saltem sub ratione potentiæ activæ. Sub ratione autem potentiæ passivæ voluntas intrinsece mutatur in elicienda nova volitione. Nam ex tota collatione idearum, et consiliatione, qua pervenitur ad iudicium practicum, resultat quædam conspiratio multarum repræsentationum ad imprimendos motus diversæ rationis in passivitate affectiva subiecti: et sic immutatur voluntas ut est passiva affectuum. Motus autem illi diversi impressi in affectu, licet sint liberi in causa (in quantum oriuntur ex voluntaria attentione ad determinatas obiectorum rationes), sunt tamen formaliter et proxime spontanei et naturales, et habent rationem *primorum motuum*: nec fiunt actus liberi, nisi voluntas activa quæ illos statim attingit, saltem obiter, facta reflexione aliqua ad se, conquiescat in illis, non utendo facultate quam habet ad oppositum.

79. *Obiicies* 1°. Voluntas libera, ut agat, debet se determinare ad actum secundum: hæc autem determinatio est aliquid intrinsecum agenti; ergo voluntas, ut agens, intrinsece mutatur.

Respondeo *dist. M.* debet se determinare, id est debet determinare materiam sui actus, et, ut est activa, terminare actum ad terminum in sua passivitate affectiva existentem, *conc. M.*; debet se determinare, id est recipere in seipsa, ut est activa, determinationem, *neg. M.*; et *dist. min.* hæc determinatio est intrinseca agenti adæquate sumpto et materialiter *conc. min.*; agenti reduplicative sumpto et formaliter, *neg. min. et cons.* Sicut enim intellectus agens sine ulla mutatione intrinseca sui, ut agentis, terminatur accidentaliter ad obiectum secundum speciem in intellectu passivo impressam, quam sic reddit expressam, id est primo cognitam, ita etiam voluntas, in quantum dicit virtutem activam, est actus, qui sine ulla sui mutatione intrinseca terminatur accidentaliter ad obiectum secundum affectum in regione

affectiva impressum, quem sic reddit expressum, id est primo volitum. Ex quo apparet, melius dici quod voluntas determinat suum actum accidentalem, quam quod determinat seipsam.

Instabis. Voluntas, ut activa est, dum eligit, determinat seipsam ad eligendum. Nam eligit, quia vult, quum posset non velle. Ergo nihil dictum.

Respondeo *dist. ant.* determinat seipsam obiective et terminative, quatenus determinat terminum obiectivum sui actus, seu eius materiam, *conc. ant.*; determinat seipsam subiective, seu dat sibi ipsi aliquam intrinsecam actualitatem, quam non habet, *n. ant.* Diligenter retinendum est, voluntatem de se esse necessario actuatam circa bonum in communi, quum necessario amet suum esse ut bonum sibi, et velit sibi omne bonum, cuius capax est. Ex quo sequitur, in electione, quæ fit per voluntatem, ut activa est, non agi de actuando amore boni, sed tantum de eo applicando ad determinatum bonum, id est de inquirendo utrum hoc vel illud obiectum eligibile habeat hic et nunc rationem boni respectu eligentis: et hoc ipsum significat *electionis* vocabulum. Non ergo agitur in electione de actuanda intrinsece voluntate activa, quæ necessario et essentialiter est actus, sed agitur de eligendo termino obiectivo, ad quem terminetur accidentaliter ille actus, ut sic constituatur volitio. Et per hoc intelligitur ratio distinctionis factæ.

Ad illud quod additur, *dist.* eligit quia vult, id est est in actu quia vult, *nego*: eligit quia vult, id est terminat actum ad tale obiectum quia vult, *conc.* et *neg. cons.* Non enim est in potestate voluntatis electivæ, quæ essentialiter est actus, cessare ab hoc quod est esse in actu: et quum hic actus necessario ordinetur ad bonum, sicut actus intellectivus ad verum, voluntas est semper actu ad bonum intenta, nec dicitur *eligere quia vult*, nisi quia terminat actum electionis ad speciale bonum, quod non est illi necessarium, non vero quia sit illi liberum nihil prorsus actu velle, aut supersedere a boni prosecutione. Quod si in hominibus, propter aliquod impedimentum ex corpore proveniens, admitti possit voluntatem aliquando, ut in somno,

cessare ab actu prosecutivo boni sive libero, sive spontaneo (quod secundum tamen concedi non debet), nihil certe huiusmodi in puro spiritu accidere potest.

80. *Obiicies* 2°. Voluntas electiva nequit applicare intellectum ad considerandum hoc potius quam illud, nisi agendo sic vel sic. Quum autem voluntas sit indifferens ad *sic* vel *sic*, semper requiritur actus, quo tollatur hæc indifferentia; et hoc multo magis dicendum erit de ipso consensu, quo concluditur electio. Nisi ergo dicatur cum quibusdam, quod Deus physice determinat indifferentiam voluntatis, quod reiiciendum videtur, dicendum est, voluntatem electivam determinare seipsam tum ad applicandum intellectum sic vel sic, tum ad consentiendum obiecto per intellectum cognito.

Respondeo *conc. M.*, *conc. min.* et *dist. cons.*, dicendum est, voluntatem electivam determinare seipsam, seu terminum ad quem eius actus accidentaliter terminetur, qui terminus non est in ipsa ut activa, sed in eius passivitate affectiva, *conc. cons.*; dicendum est voluntatem ut activam facere se subiectum determinationis, *n. cons.* Nam primo advertendum est, quod voluntas movetur quidem ab obiecto naturaliter et a Deo supernaturaliter: sed motio hæc est voluntatis passivæ seu affectivæ, non activæ; hæc enim, quum sit actus, non est determinabilis, nec receptiva passionis: et sic non movetur secundum se. Advertendum secundo, quod voluntas ut activa non est indifferens ad esse in actu, sed tantum ad hanc vel illam terminationem contingentem actus: et consequenter indifferentia voluntatis est tantum circa terminum actus accidentalis, ad quem terminare se potest. Quare non proprie tollitur aliqua indifferentia ipsi voluntati, sed terminatur eius actus ad terminum, qui nequit esse nisi determinatus, et sic denominat ac determinat ipsum actum accidentalem, cuius est terminus. Terminatio autem ipsa actus entitativi voluntatis ad terminum contingentem recipitur in termino, prout est in passivitate agentis materialiter spectati, non in agente ut agente; et ideo non mutatur intrinsece voluntas activa in suo actu. Tandem circa id, quod additur, de physica

determinatione voluntatis a Deo, advertendum est, Deum, si supernaturaliter moveat physice voluntatem, non aliud per hoc efficere, nisi ut sit in regione affectiva subiecti impressio, quam voluntas, ut activa est, attinget actu spontaneo et directo, antequam, facta advertentia, illi libere consentiat vel non consentiat. Determinabitur igitur a Deo supernaturaliter, sicut etiam ab obiectis naturaliter, materiale volitionis liberæ per impressionem in regione affectiva: sed consentire, id est *reflexe conquiescere* in actu spontaneo, in quo proprie consistit actus liber, non exigit ullam novam determinationem nec in regione affectiva, nec a fortiori in voluntate activa. Quare concludendum, voluntatem activam non determinare se subiective, sed obiective tantum.

81. *Obiicies* 3°. Intellectus agens est ipsa voluntas activa inadæquate sumpta, ut dictum est supra. Si ergo voluntas applicat intellectum agentem, determinat se ipsam intrinsece et subiective.

Respondeo *conc. ant.* et *dist. cons.* si voluntas applicat intellectum agentem directe imprimendo illi aliquid, *c. cons.*; si applicat intellectum agentem indirecte, id est efficiendo ut intellectus passivus præsentet talem speciem, ad cuius obiectum terminetur actus intellectivus, *n. cons.* Nam intellectus activus non applicatur in hoc sensu, quod intrinsece determinetur, quum sit summe determinatus ad intuendum quidquid illi fit præsens, sed in hoc sensu, quod de multis, ad quæ intuenda est in potentia, obiiciatur illi unum potius quam aliud; sic enim actus intellectivus necessario terminabitur ad unum determinatum, et dicetur applicatus tali obiecto. Quare applicatio intellectus non fit directe, sed indirecte, suscitando videlicet unam aliquam speciem existentem in intellectu passivo, ut fiat terminus actus.

Si vero subsumas, etiam intellectum passivum esse ipsam voluntatem inadæquate sumptam, et ideo, si voluntas determinet talem suscitationem speciei, determinat intrinsece seipsam; respondebo 1° quod excitare speciem existentem in passivitate intellectus non est imprimere aliquid in intellectu, nec ponere in eo novam determinationem intrinsecam, sed tantum inducere

novam relationem inter intellectum agentem et terminum actus, ob mutationem termini: ut si quis habens in manu speculum, in quo sint multarum rerum imagines, converso speculo, mutaret obiecta, et fieret nova et nova videns: 2° quod etiamsi intellectus passivus novas impressiones reciperet, ut accidit in consultatione, nihil tamen adhuc sequeretur; quia voluntas ut activa est proprie respondet intellectui activo, non autem passivo; et sic impressione facta in intellectu passivo, sequetur motus in voluntate ut est affectiva, sicut facta impressione ab agente materiali, recipitur motus in elemento materiali secundum quod est materia, non vero secundum quod est forma, licet forma concordet cum motu suæ materiæ: et consequenter actuatio passivitatis intellectivæ non importat mutationem intrinsecam voluntati electivæ.

82. Quæritur decimoquinto, *utrum purus spiritus possit peccare voluntate.*

Respondeo affirmative. Nam, ut docet S. Thomas (p. 1. q. 63. a. 1), *Peccare nihil aliud est, quam declinare a rectitudine actus, quam debet habere, sive accipiatur peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus. Solum autem illum actum a rectitudine declinare non contingit, cuius regula est virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, numquam posset artifex nisi recte lignum incidere: sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam et non rectam. Divina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur: omnis autem voluntas cuiuslibet creaturæ rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis, sicut quælibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris, ut voluntas militis secundum voluntatem ducis exercitus. Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest; in qualibet autem voluntate creaturæ potest esse peccatum secundum ordinem suæ naturæ.*

Quomodo autem angeli peccare possint explicat S. Doctor (ibid. ad 4^m^): si videlicet *eligant aliquid, quod secundum se est bonum, sed non cum ordine debitæ mensuræ aut regulæ; ita quod*

defectus inducens peccatum sit solum ex parte electionis, quæ non habet debitum ordinem nisi ex parte rei electæ: sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Ecclesia constitutum. Et huiusmodi peccatum non præexigit ignorantiam, sed absentiam solum considerationis eorum, quæ considerari debent. Et hoc modo angelus peccavit, convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum absque ordine ad regulam divinæ voluntatis.

Advertit autem in eadem quæstione art. 2. quod *in spiritualibus bonis non potest esse peccatum dum quis ad ea afficitur, nisi per hoc quod in tali affectu superioris regula non servatur; et hoc est peccatum superbiæ, non subdi superiori in eo, in quo debet. Unde peccatum primum angeli non potest aliud esse, quam superbia.*

83. Quæritur decimosexto, *utrum possit purus spiritus per suos actus acquirere habitus intellectuales et morales.*

Respondeo affirmative. Nam actus intellectivos necessario consequitur habitualis scientia, et actus volitivos habitualis adhæsio ad res volitas, quæ paullatim creat facilitatem et inclinationem eosdem actus repetendi. Quo modo autem actus generent habitus, sic facile explicari potest. Et primo habitus intellectualis, v. gr. scientiæ, videtur consistere in duobus: 1° in hoc quod in intellectu patiente habeantur et serventur species impressæ: 2° quod intellectus agens iis facile utatur. Et species quidem impressæ, ut sic, non sunt ab actu intellectus, sed ab ipsis obiectis, ut supra explicatum est: facilitas vero utendi illis speciebus videtur pendere ex eo quod frequens usus earumdem in diversis adiunctis, diverso ordine, sub diversis respectibus, et frequens transitus de una in aliam, ostenderit puncta contactuum et distinctionum, et vincula seu relationes mutuæ affinitatis aut oppositionis: ex quo sequitur ut in prosecutione veritatis, dum una revocatur, aliæ plures quodam ordine logico cum illis connexæ sponte appareant,et facillima fiat earum comparatio. Hoc autem dicit habitum scientiæ dantem facilitatem ad actus sciendi. Et simile dicas de habituali sapientia, prudentia etc.

Quod attinet ad habitus morales, ii item consistunt in

duobus: 1° in hoc quod in passivitate voluntatis habeatur affectus impressus: 2° quod voluntas, ut approbativa est, facilitatem habeat eos affectus eorumque similes approbandi. De impressione affectuum constat ex supradictis, eam fieri ab obiectis ut cognitis. Facilitas vero vel inclinatio ad approbandos affectus, seu quiescendum in illis, videtur pendere ex eo quod subiectum per experientiam eorum iam habitam et sæpius approbatam, quamdam veluti affinitatem cum iis contraxerit, quæ tanto maior et intimior videtur esse debere, quanto frequentior fuit illorum approbatio. Quælibet enim natura de eo sibi complacet, quod sibi congruit, et tanto magis, quanto maiorem habet huius congruentiæ experientiam. Quando ergo voluntas ob frequentem approbationem alicuius affectus sæpe illi adhæsit et in eo conquievit, necessario multum afficitur ad id, quo sentit se contentari. Hinc fit, ut quotiescumque subiectum cogitat de bono, facilius occurrat cogitatio de hoc bono ad quod multum afficitur, quam de aliis bonis quibus non adeo expertum est se contentari: ob faciliorem autem præsentiam huius boni in cogitatione et maiorem cum eo quasi affinitatem in affectu, voluntas invenit maiorem facilitatem quiescendi in illo: quæ facilitas est habitus voluntatis.

Et sic habitus intellectuales et morales non resident in intellectu agente, nec in voluntate ut activa est, sed in intellectu passivo et in passivitate affectiva ut in propriis subiectis: in intellectu passivo, ob modum quo se clarius exhibent in eo quædam species impressæ: in passivitate affectiva, ob maiorem excitabilitatem quarumdam affectionum in ea existentium. Sunt tamen causaliter ab intellectu agente et voluntate activa, quia causantur per actus accidentales intellectus et voluntatis.

84. Quæritur decimoseptimo, *an purus spiritus sit capax habitus accidentalis infusi, non acquisiti.*

Respondeo affirmative; nam quod naturaliter et per actus distinctos acquiri potest, illud supernaturaliter infundi potest ab auctore naturæ, qui actione sua immediata potest in instanti producere motus et effectus omnes, quos successive causat præ-

sentia obiectorum in intellectu secundum speciem, et in voluntate secundum affectum. Quia vero, ut diximus, habitus acquisiti naturaliter resident in potentiis passivis, dicendum est quod etiam habitus infusi in potentiis passivis recipiuntur: quæ res etiam a priori evidens est, quum recipere sit proprium passivitatis.

85. Quæritur decimoctavo, *unde dependeat intensitas actuum intellectus et voluntatis in puro spiritu.*

Respondeo, actum accidentalem intelligendi vel volendi consistere in hoc quod actus substantialis intellectivus vel volitivus, qui, ut ulterius accidentaliter terminabilis, est actus primus intelligendi vel volendi accidentaliter, terminetur ad obiectum vel ut in specie exhibitum, vel ut in affectu. Quare actus tanto semper erit perfectior in ratione actus, quanto magis terminativa erit materia ad quam terminabitur. Patet autem, materiam eius esse tanto magis terminativam, quanto perfectior est ratio formalis, sub qua attingitur; quare, quum obiectum formale cognitionis sit species obiecti, et obiectum formale volitionis affectus in passivitate affectiva impressus, quanto lucidior erit species tanto perfectior erit actus intellectualis, qui per eam habetur, et quanto intimior ac profundior impressio affectiva, tanto erit, cæteris paribus, intensior actus adhæsivus voluntatis. Ergo ratio intensitatis horum actuum proxime repetenda est ab intensitate motuum in potentiis passivis receptorum. Addo autem *proxime*, quia in actibus deliberatis intensitas passionum receptarum iam pendet ab intensitate actuum præcedentium libere positorum.

Sed præterea intensitas actus intellectivi et volitivi pendet etiam a gradu attentionis præstitæ obiectis. Quum enim intellectus et voluntas non unicum habeant obiectum, sed plura, id est quotquot per speciem repræsentantur, vel affectum movent, nec possit fieri ut omnibus simul attendatur, libera attentio, quæ his vel illis conceditur, habet magis et minus: maior attentio causat profundiorem intuitionem rationum intelligibilium, quas præ se fert obiectum, et perficit actum intellectivum: et idem dicendum de rationibus sub quibus obiectum

apparet appetibile. Sed actus voluntatis habet hoc speciale, quod non sola attentione, sed etiam reflexione iuvetur ad acquirendam intensitatem. Ratio est quia voluntas non eligit bonum speculative, sed practice, id est ut est bonum sibi hic et nunc: hoc autem exigit reflexionem ad subiectum. Quia tamen tum attentio, tum reflexio, directe reddunt speciem clariorem et motum affectivum fortiorem, ideo potest simpliciter dici, quod intensitas actuum intellectus et voluntatis proxime pendet ab impressionibus in potentiis passivis existentibus, prout sunt obiecta formalia illorum actuum.

86. Quæritur decimonono, *quomodo purus spiritus applicet ad extra vim illuminativam, allectivam, locomotivam et informativam.*

Respondeo, vim illuminativam prodire in actum illuminationis per hoc, quod per eam recipiatur motus quidam in intellectu passivo alterius. Virtus autem hæc est quædam vis quasi specularis, qua a se in alium reflectitur lux, seu intelligibilitas obiecti, a quo quis est illuminatus; per receptionem enim huius lucis reverberatæ illuminatur unus intellectus ab alio. Intellectus illuminantis habet rationem causæ efficientis materialiter sumptæ, intelligibilitas obiecti, ut est in illuminante, habet rationem formalis virtutis effectivæ, qua agens agit, intellectus passivus illuminati habet rationem subiecti recipientis speciem magis vel minus perfectam, pro maiore vel minore gradu virtutis illuminativæ, qua agens constituitur formaliter causativus.

Vis allectiva non producit actum suum immediate, quum, ut supra diximus, hæc vis non sit potentia proxima alliciendi, sed tantum remota, mediante scilicet specie impressa in passivitate intellectiva alterius. Consequenter actus allicitivus non est præcise ab illuminante, sed ab obiecto per quod aliquis illuminatur, et quidem mediantibus conditionibus quibusdam pendentibus a libertate et statu affectivo recipientis illuminationem, ut dictum est.

Vis locomotiva prodit in actum per hoc simpliciter, quod ex voluntate agentis terminetur ad materiam, quæ necessario illam recipiet, quum sit iners. Nec difficile est concipere quomodo

forma spiritualis possit attingere materiam, quum etiam forma materialis, quæ est ignobilior, eam attingat.

Quomodo autem spiritus dirigat vim suam illuminativam ad determinatum intellectum, aut locomotivam ad determinatum punctum materiæ in spatio, non possumus bene intelligere; res enim attingit, vel transcendit, limites humanæ scientiæ: vide tamen quæ coniecturaliter adduntur in tractatu sequente (n. 32–35).

Tandem vis informativa non prodit naturaliter in actum quasi prius caruerit actu informativo, quum anima, quæ destinatur ad informandum corpus, creetur actu informans illud. Sed si in omni spiritu est sufficientia ad informandum corpus saltem supernaturaliter, ut supra opinati sumus, necesse est, ut sit aliquis modus saltem præternaturalis, quo hæc virtus concipi possit ab actu primo ad secundum devenire; tanto magis, quod aliquid huiusmodi reipsa accidet in resurrectione hominum. Quum vero vis informativa, vel forma, nihil aliud sit nisi ipsa substantia spiritualis considerata in actu primo terminandi se ad corpus organicum, apparet, non esse quærendum aliquid medium inter formam informativam et corpus informabile, ad hoc ut haberi possit informatio. Hinc informatio non potest fieri per ullum actum liberum informantis, sed debet absolute fieri per divinam operationem coniungentem formam materiæ. Hæc autem operatio divina multo magis transcendit conceptum nostrum, quam supradictæ operationes spirituum, et iubet nos in præsenti vita de nostra humilitate non nimis præsumere, sed ex una parte Deo gratias agere, quod non pauca et non minima nobis intelligenda dederit, ex alia vero hæc diligere et magni facere, tamquam præludium quoddam atque prægustus eorum, quæ cognoscenda nobis in futurum reservantur.

V.

DE HOMINE.

DE HOMINE.

1. POSTQUAM separate tractavimus de substantia corporea et de substantia spirituali, et utriusque essentiam, proprietates, facultates et operationes præcipuas pro viribus prosequuti sumus, consentaneum est, ut consideremus nunc naturam ex spirituali et materiali substantia compositam, qualis est humana, et eiusdem proprietates, facultates atque operationes, simili fere ordine ac in præcedentibus tractatibus, exploremus. Communis methodus, qua ex consideratione operationum, quibus humana vita exercetur, ad naturam animæ investigandam proceditur, bona est, et saltem ex parte necessaria: exigit tamen valde accuratam humanarum operationum analysin, antequam quidquam de principio, ex quo procedunt, clare, solide ac distincte concludi possit. Hæc autem operationum profundior inquisitio in dicta methodo non levem patitur difficultatem, tum quod in ea nondum satis nota natura ipsius animæ supponatur, tum quod operationes illæ non sint animæ ut sic, sed ut coniunctæ cum corpore in unitatem naturæ: quæ res in causa est, ut quoddam hallucinationis periculum circa aliqua in serie inquisitionis incurratur. Mihi vero facilius atque etiam pulcrius visum est inversa fere methodo rem ab initio aggredi, antequam methodo communi uterer: et ex substantiæ spiritualis ac materialis natura iam separate cognita naturam ac proprietates compositi derivare: quo facto non difficile erit demonstrare contra materialistas, esse revera hominem ex substantia spirituali et materiali compositum, et plura alia difficiliora, in quibus non omnes concordant, nova luce illustrare.

Tractatio hæc tribus absolvetur capitibus: atque agetur in primo de composito ex spiritu et materia generatim, ex ipsius spiritus ac materiæ notionibus: in secundo de homine, qualem in rerum natura videmus, ac præsertim de anima: in tertio de ortu, evolutione, et interitu hominis, ubi etiam non pauca de idearum origine attingentur.

CAPUT I.

DE COMPOSITO EX SPIRITU ET MATERIA GENERATIM.

2. Ad naturam compositi, de quo agimus, probe cognoscendam, expedit substantiam tum spiritualem, tum materialem, iam non in se et absolute, sicut supra fecimus, sed relative considerare, atque inquirere an et quomodo altera alteri sive proportionetur, sive proportionari indigeat, ut unica ex illis natura efflorescere possit. Cuius inquisitionis utilitas evidens est; siquidem cognitis eius ope conditionibus utrinque requisitis ad possibilitatem compositionis partium in unitatem naturæ, ipsas quoque partes magis determinate cognoscemus, et cum maiore perspicuitate naturam ac proprietates compositi, *a priori*, tamquam effectum ex causa deducemus. Quare caput hoc in tres articulos partiemur, agentes in primo de conditionibus prærequisitis ad possibilitatem compositi ex spiritu et materia, in secundo de constitutione intrinseca talis compositi, in tertio de eius facultatibus.

ARTICULUS PRIMUS.

De conditionibus possibilitatis compositi ex spiritu et materia.

3. Quæritur ergo primo, *an quævis materia apta sit coniungi cum spiritu in unitatem naturæ.*

Respondeo negative. Nam, quum unitas naturæ compositæ exigat unum principium adæquatum operationum et passionum ex coniunctione componentium resultans, tunc tantum potest ex duabus unica natura fieri, quando distincta principia operationum et passionum utriusque possunt ad unicum adæquatum princi-

pium reduci. Atqui nequeunt principia operationum et passionum, quæ sunt in spiritu et in materia, reduci ad unicum, nisi sub quibusdam conditionibus, saltem ex parte materiæ. Ergo non omnis materia, sed ea tantum, quæ est in debitis conditionibus, seu in debita dispositione, apta est coniungi cum spiritu in unitatem naturæ. Maior est de se evidens, et minor facile probatur. Nam principia operationum et passionum spiritualium ac materialium sunt prorsus disparata, seu diversæ rationis: quod vel inde manifestum est, quod propria operatio spiritus sit immanens, dum propria operatio materiæ est transiens. Evidens autem est, quod disparata nullam habent de se proportionem ad conveniendum in unitatem naturæ. Indiget ergo, sive utrumque, sive alterutrum, disponi specialiter ad hanc unitatem componendam. Non est autem conveniens, immo nec possibile, ut spiritus proportionetur materiæ, ut ex præcedenti tractatu facile constat, et infra adhuc explicabitur; ergo ad hoc ut spiritus et materia in unam naturam conveniant, necesse est, ut materia, quæ est inferioris ordinis, aptetur ac proportionetur principio spirituali, quod est nobilius.

4. Quæritur secundo, *per quid disponatur materia ad constituendam cum spiritu unam naturam.*

Respondeo, quod ad constituendam ex disparatis unam per se naturam, seu unum per se principium adæquatum actionum et passionum, non solum necesse est ita disponi unum ex illis, ut alteri simpliciter conveniat (quod etiam per accidens contingere potest) sed omnino et ex intentione naturæ unum ex illis ita disponi, ut de se postulet esse alteri coniunctum: id est talem acquirere aptitudinem, propter quam naturaliter debeatur illi unio cum altero, sine qua unione tota inutilis et otiosa, atque ideo absurda, futura sit eius naturalis dispositio et aptitudo. Si enim dispositio non sit talis, quæ coniunctionem cum alio postulet, coniunctio dabit compositum per accidens, non per se, nec a natura intentum. Ut autem materia considerari possit tamquam exigens coniungi cum spiritu, cuius operatio essentialiter est vitalis, oportet ita eam constitui, ut fiat in potentia

proxima ad participandum cum ipso spiritu in operationibus vitæ; hæc enim potentialitas vitæ, ut est actuabilis per actum spiritualem, dicit aptitudinem ad unionem cum spiritu, ut vero non alia ratione est actuabilis nisi per spiritum (et consequenter vana et inutilis, nisi fiat dicta unio) dicit naturalem eiusdem unionis ac vitæ exigentiam: ex quo fit, ut accedente spiritu ad materiam, compleatur talis exigentia, et scopus a natura in disponenda materia intentus obtineatur. Materiam sic comparatam philosophi post Aristotelem passim vocant *corpus physicum, organicum, in potentia vitam habens.* Dicitur *physicum* per oppositionem ad corpus pure geometricum, seu ad quantitatem voluminis: *potentia vitam habens* ad indicandam tum dispositionem ad vitam, tum naturalem exigentiam actus vitalis: cur vero dicatur etiam *organicum,* apparebit ex sequentibus.

5. Quæritur tertio, *qualem dispositionem in particulari habere debeat materia, ut constituatur in potentia vitam habens.*

Respondeo, quod, quum vita spirituum consistat essentialiter in intelligendo et volendo, quumque operationes omnes intellectivæ ac volitivæ in tantum possint exerceri, in quantum facultates, per quas exercentur, constituuntur eodem unico principio activo dupliciter terminato, nempe tum ad cognitionem sui esse, tum ad amorem sui necessarium, consequens est quod corpus non possit esse in potentia ad vivendum unica communi vita naturali cum spiritu et ad complendas operationes vitales, quarum radix est in eodem spiritu, nisi tale sit, ut postulet actuari a spiritu tum ut dicente actum intellectivum, tum ut dicente actum volitivum. Quapropter non erit corpus in naturali potentia vitam habens, nisi exhibeat se spiritui ut terminum sub duplici ratione terminativum, sub quarum una terminet actum spiritualem ut cognoscitivum, sub altera vero terminet eumdem ut affectivum.

Atque hoc breviter est declarandum. Dixi, exercitium vitæ in spirituali substantia ideo esse possibile, quia in illa idem actus substantialis habet duas terminationes, quarum una complet illum primo in esse intellectivi, alia vero complet illum ultimo

in esse volitivi. Hoc autem resultat ex dictis in præcedente tractatu (n. 15), et aperte patet, quum per duas illas distinctas terminationes habeatur ratio sufficiens immanentiæ operationum, quibus vita spiritualis exercetur. Quum enim vita sit eorum, quæ seipsa movent, operatio vitalis intra ipsum agens terminari postulat, et consequenter exerceri per actus immanentes. Ad actum autem immanentem producendum, non solum requiritur facultas physica et proxima agendi, sed etiam potentia passiva, ad quam terminetur, seu in qua recipiatur actus. Sed facultas physica et proxima agendi iam involvit in suo conceptu et includit in suo esse adæquato unam potentiam passivam, illam videlicet, qua completur in esse talis facultatis, et ad quam non potest terminari eius actus accidentalis, quum nulla res moveat seipsam secundum idem. Sequitur ergo, actum facultatis huius completæ et proxime paratæ ad agendum debere recipi in quadam alia potentia passiva, distincta ab ea, qua completur in esse facultatis proxime activæ. Quare ad hoc ut substantia aut natura aliqua habeat actus immanentes, adeoque vitales, duæ potentiæ passivæ in ea requiruntur: hæ autem in substantia spirituali sunt potentia receptiva specierum, quæ est passivitas intellectus, et potentia receptiva affectuum, quæ est passivitas voluntatis. Hæ duæ potentiæ passivæ sunt evidenter distinctæ, ut etiam in præcedente tractatu ostensum est; siquidem passivitas affectuum non actuatur nisi per actum facultatis cognoscitivæ iam completæ in suo esse per terminationem ad passivitatem intellectivam: contra passivitas intellectiva, seu receptiva specierum, actuatur ab ipso obiecto intelligibili primo imprimente speciem in ipsa.

His positis, apparet, corpus non fore dispositum ad constituendam simul cum spiritu unam naturam viventem, nisi sit ita comparatum, ut possit modo suo fieri particeps operationum immanentium, in quibus exercitium vitæ consistit. Debet ergo talem acquirere constitutionem, ex qua duæ potentiæ passivæ resultent, quarum altera subiiciatur actui spirituali ut intellectivo, altera illi ut volitivo. Habebit autem primam, si sit eius-

modi, ut per illud natura composita fiat apta ad recipiendas species sensibilium, extendendo sic ad sensibilia et materialia passivitatem intellectus, quæ de se non est receptiva nisi specierum intelligibilium. Habebit vero secundam, si sit eiusmodi, ut per illud natura composita fiat apta ad recipiendam motionem affectivam a re per speciem sensibilem præsente, extendendo sic ad sensibilia et materialia passivitatem affectivam voluntatis, quæ de se non reciperet motionem nisi ab obiecto per intelligibilem speciem apprehenso. Ex quibus iam facile deducitur, proprietates ac facultates compositi ex substantia spirituali et materiali fore ad imitationem earum, quibus ipse spiritus ornatur.

6. Hoc autem magis in particulari explicari potest percurrendo præcipuas operationes vitæ, quarum natura illa composita debet esse principium adæquatum.

Et primo, quoad simplicem apprehensionem, ea fit in puro spiritu per hoc, quod species intelligibilis imprimatur ab intelligibili in intellectu passivo, et exprimatur per intellectum agentem, seu intuentem. Corpus ergo, quod naturaliter ordinetur ad exercendam unam vitam cum illo spiritu, non erit aptum ad concurrendum ad hanc operationem vitalem apprehendendi, nisi possit ab obiectis materialibus recipere impressiones ipsorum obiectorum repræsentativas, easque retinere (ad imitationem intellectus passivi, qui retinet species intelligibiles) et obiicere facultati spirituali tamquam terminos, ad quos eius actus apprehendendi terminetur; sic enim actus virtutis spiritualis terminabitur ad aliquid ut præsens in passivitate corporis: et actus vitalis apprehendendi non complebitur in solo spiritu, sed in toto composito.

Secundo consideremus actus iudicandi, discurrendi, et generatim, cogitandi. Iudicare est, instituta comparatione, duarum idearum relationem cognoscere: discurrere est ex duobus iudiciis tertium eruere. Corpus ergo, quod destinatur ad habendam partem in operationibus vitalibus, debet posse potentia remota (quæ per vitam fit proxima) recipere *ab iisdem obiectis materialibus*

impressiones diversarum rationum, quarum una non importet necessario aliam, ut per hoc idem obiectum fiat præsens sub diversis respectibus, quorum unus possit considerari separate ab aliis; sic enim paratur materia congruens supradictis operationibus, prout exerceri debent per actum compositi. Hinc corpus, de quo agitur, debet habere aliquas potentias passivas diversæ rationis, quarum aliqua afficiatur a corporibus v. gr. ut coloratis, aliqua ab iisdem ut gravibus vel levibus, aliqua ab iisdem ut resistentibus aut cedentibus, aut alias proprietates habentibus. Quapropter in corpore in potentia vitam habente necessario existere debent partes specialem organismum habentes, pro specialibus rationibus, quarum debent esse repræsentativæ, ut suo modo concurrant ad operationes vitales spiritus illud vivificantis. Hinc iure corpus destinatum ad vitam dicitur *organicum*; licet non propter hoc solum, sed etiam propter vitam vegetativam requirat organa, ut patebit suo loco.

Tertio, quoad actum naturalem appetendi, in puro spiritu excitatur appetitus per receptionem motus primi in passivitate voluntatis impressi ab obiecto per speciem cognito, quod habeat rationem boni: cui motui voluntas, ut activa est, semper adhæret spontanee levi quadam et indeliberata adhæsione antequam libere consentiat, vel dissentiat, ut infra explicabitur. Corpus ergo, quando ad societatem vitæ cum spiritu vocatur, debet posse recipere, statim ac vivificatur, impressionem aliquam ab obiecto ut apprehenso sensibiliter sub ratione convenientis (conveniunt autem composito, ut habenti corpus, omnia quæ corporis organismum perficiunt et aptum reddunt ad operandum, disconveniunt vero quæ organismo quomodocumque nocent): quam impressionem naturaliter sequi debet motus aliquis primus, seu instinctivus appetitionis, quum quælibet res a bono suo naturaliter moveatur*.

* Quæ dicimus in ordine ad compositum ex materia et spiritu efformandum, magnum lumen afferre possunt quæstionibus agitatis circa bruta, quæ componuntur ex materia et principio quodam vitali non spirituali. Homo enim et bruta conveniunt univoce in genere *animalis*; et con-

Quarto, quoad ipsam consultationem, qua voluntas in substantia spirituali determinat materiam suæ electionis, necesse est rem, de qua consultatio fit, posse sub diversis respectibus bonitatis cum ipso subiecto eligentis comparari. Ergo corpus aptum ad vitam (quod non debet impedire sed adiuvare liberam consultationem) erit eiusmodi, ut non uno modo, sed pluribus, possit in potentia remota (nam proximam accipiet per actum vitæ) recipere ab uno eodemque obiecto impressiones diversæ rationis in passivitate affectiva, propter quas subiectum vivens possit deinde secundum aliquid appetere et velle, secundum vero aliquid aliud recusare et non velle idem reale obiectum: secus enim non habebitur libertas illud eligendi vel non eligendi*. Hinc fit, ut corpus in potentia ad vitam debeat circa passivitatem appetitus eadem circiter ratione dispositum esse ac circa passivitatem cognoscitivam; quare corpus animabile ratione utriusque indiget esse multipliciter organicum.

Quinto, quum spiritus habeat vim illuminativam, seu communicativam idearum, iudiciorum et affectuum, sub libero dominio voluntatis constitutam, corpus, quod in eiusdem vitæ communitatem assumitur, convenientissime habebit organa quædam, quorum liberum exercitium serviat communicationi affectionum quæ sunt in subiecto: quale est in homine organum locutionis. In brutis vero, in quibus nequit libertas proprie dicta admitti, sicut neque ideæ communicabiles, tale organum esset inconveniens, ut patet: et sufficit illis habere modum communicandi in confuso suas affectiones ad bonum naturæ per-

sequenter plura habent similia. Quum autem de brutis specialem tractatum non scribam, pauca de iis, occasione accepta ab homine, subiectis adnotationibus attingam.

* In brutis, quæ, utpote viventia, habent actus immanentes, licet careant libertate proprie dicta, videmus tamen fieri consultationem quamdam naturalem: ut quando animal hæsitat circa furtum carnis, præsente coquo; actio enim illa sub uno aspectu convenit cum appetitu instinctivo, sub alio vero disconvenit. Unde de corporibus brutorum, quoad hæc et similia, idem fere dicendum est ac quod de corpore humano: posse videlicet recipere impressiones diversæ rationis ab eodem obiecto sive ut cognoscibili, sive ut appetibili.

tinentes, ut rugitus, latratus, hinnitus, mugitus et similia. Quia vero ille, cui fit communicatio, debet esse in potentia ad recipiendum quod illi proponitur, organo locutionis in uno respondebit receptivitas locutionis in alio: quæ receptivitas in homine et in plerisque bestiis est in organo auditus. Sed hæc hactenus.

Ex his, quin plura accumulentur, perspicuum est, corpus tunc esse in potentia ad vitam, et exigens animari, quando habet organismum sufficienter præparatum ad participandum in illis operationibus immanentibus sine quibus nequit exerceri vita compositi. Hunc autem organismum tunc esse sufficienter præparatum, quando ita potest recipere impressiones rerum materialium, ut ad eas terminari possit actus immanens apprehendendi, et actus appetitionis naturalis.

7. Quæritur quarto, *utrum ad constituendum corpus in potentia ad vitam requiratur aliquis actus substantialis.*

Respondeo, corpus in potentia ad vitam debere esse omnibus modis actuatum, excepto ipso actu vitæ, quo adhuc privatur, quum sit in potentia ad vitam. Habet ergo quoad omnes et singulas partes, quibus constat, et actum substantialem et virtutem activam, et multos actus accidentales, omnes scilicet dispositiones organicas, quibus constituitur in potentia ad vitam. Evidens est ergo, deesse illi unicum actum, qui est actus vivificans.

Quia tamen corpus, ut in potentia vitam habens, dicit ordinem ad ipsum vivere, et sub hoc respectu nondum est in actu sibi naturaliter debito (de quo unice sermo est, quando agitur de compositione naturæ viventis), ideo simpliciter dicendum est, quod corpus in potentia vitam habens non habet actum sibi connaturalem. Sed hoc totum dicitur tantum secundum quod mens nostra distinguit quod natura prius est ab eo quod natura est posterius; nullum enim est reale instans temporis, in quo corpus in potentia ad vitam existat sine vita. Quum enim natura, seu naturæ Auctor, sapienter operetur, et unumquodque administret iuxta naturalem eius exigentiam, non citius corpus habet plenam potentiam vivendi, quam vitam, sed quo instanti

capax est actus vitæ, eodem actuatur. De qua re aliquid addetur infra.

8. Quæritur quinto, *an quivis spiritus de se sit aptus coniungi cum materia bene disposita in unitatem naturæ.*

Respondeo negative, saltem si agatur de naturali aptitudine. Nam aptitudo ad coniunctionem cum aliquo in unitatem naturæ non dicit solum possibilitatem, sed etiam exigentiam coniunctionis, ut supra habitum est (n. 4), quum debeat resultare compositum per se unum, et non per accidens. Iam vero non potest dici, quod quilibet spiritus exigat coniungi cum corpore; quum substantia spiritualis sit de se completa in ratione substantiæ, et nullo inferiore indigeat ad suas spirituales operationes. Nequit ergo dici, quod quilibet spiritus sit aptus coniungi in unitatem naturæ cum corpore in potentia vitam habente; ac propterea spiritus, de quo agitur, indiget speciali ordinatione ad corpus.

9. Quæritur sexto, *in quo consistat naturalis aptitudo spiritus ad corpus in potentia vitam habens.*

Respondeo, consistere in hoc, quod ille spiritus ad hunc finem creetur, et creetur ipsi corpori unitum. Et hoc patebit considerando quod spiritus separate præexistens corpori, et sine ullo impedimento exercens vitam suam spiritualem, non appetit naturaliter corpus, quo non indiget; quum nulla natura appetat bonum alterius naturæ, sed quælibet bonum proprium: immo, quia perfectior censenda est operatio puri spiritus, quam operatio spiritus in corpore infusi, omnino dicendum est, quod fieret illi spiritui violentia, si quando infunderetur corpori naturalis vitæ potentiam habenti; cogeretur enim a statu nobiliore ad ignobiliorem descendere, et vel naturali perfectione suæ operationis privaretur, quod est inconveniens, vel, si non privaretur, haberet operationem suam, quæ non esset compositi; et sic non constitueret cum corpore unicum adæquatum principium operationum. Quapropter spiritus præexistens corpori in potentia vitam habenti non est naturaliter aptus ad actuandam in eo vitam. Sequitur, eum debere creari in eo instanti, in quo corpus

fit in potentia vitam habens, et consequenter, debere creari in ipso corpore, iuxta præsentem ipsius exigentiam, ut eidem corpori maneat coniunctus in unitate naturæ quamdiu ipsum corpus erit dispositum ad operationes vitæ.

Utrum autem spiritus, qui creatur infusus corpori, quique dicitur *anima*, et spiritus separatus sint diversæ speciei in ratione substantiæ spiritualis, ex hac diversa destinatione proxima non videtur sufficienter colligi posse. Illud enim quod a multis dicitur post S. Thomam, quod anima et angelus diversum habent modum operandi, et consequenter diversas facultates, et diversam essentiam, nihil probare videtur; quum hæc diversa ratio operandi omnino bene explicari possit ex diverso statu eorumdem; ex hoc enim resultat diversum exercitium earumdem facultatum, ut infra ostendemus: atque idem dici potest de inclinatione, quam habet anima ad suum corpus, quæ explicatur per hoc quod anima de facto, ob statum in quo ponitur dum creatur, experiatur permanenter corpus esse sibi utile instrumentum cognitionum et aliarum operationum, nec ullam habeat experientiam de bonitate status solitarii extra corpus. Contra vero angelus, ob statum solitarium, in quo creatur, et in quo se experitur exercere convenienter operationes vitæ, ad hunc statum solitarium afficitur. Quare censeo, non posse ostendi efficaciter, angelum et animam esse diversæ speciei in ratione substantiæ spiritualis. De qua re vide quod diximus in præcedente tractatu n. 57, 58, 59.

ARTICULUS SECUNDUS.

De intrinseca constitutione compositi ex spiritu et materia.

10. Quæritur hic primo, *an ad constituendam naturam compositam viventem debeat anima se habere ad corpus tamquam actus ad potentiam.*

Respondeo affirmative. Nam illud, quo corpus in potentia vitam habens fit actu vivens, est ipse actus actuans potentiam vitæ. Atqui anima est illud, quo corpus in potentia vitam habens fit actu vivens. Ergo anima est actus corporis in potentia vitam

habentis. Quum vero actus sit forma eius quod actuatur, hinc anima recte dicitur forma corporis, et informans corpus. Et hæc loquendi ratio valet non solum pro homine sed etiam pro brutis, licet eorum anima non sit substantia spiritualis.

11. Quæritur secundo, *utrum anima sit primus actus corporis in potentia vitam habentis.*

Respondeo affirmative. *Illud enim,* ait S. Thomas (p. 1. q. 76. a. 1), *quo primo aliquid operatur, est forma eius, cui operatio attribuitur, sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia: unde sanitas est forma corporis, et scientia est forma quodammodo animæ. Et huius ratio est, quia nihil agit, nisi secundum quod est in actu: unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem, quod primum quo corpus vivit, est anima. Et quum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operantur unumquodque horum operum vitæ, est anima. Anima enim est primum, quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum, et similiter quo primo intelligimus.* Hæc tamen S. Doctoris verba videntur coarctanda iuxta sensum explicatum in tractatu de principiis rerum naturalium n. 63, quoad *nutritionem,* quæ est operatio vegetativa: nam nutritio incipit fieri in fœtu per solas vires materiæ, antequam corpus sit in potentia ad vitam, et consequenter sine concursu animæ, ut ostendetur inferius.

12. Quæritur tertio, *an in natura composita, de qua agimus, anima sit forma substantialis corporis.*

Respondeo, nomen formæ substantialis habere apud peripateticos significationem æquivocam, sicut declaratum est in tractatu de primis principiis n. 40 et seqq., et ideo esse distinguendum. Si enim dicas, animam esse formam substantialem in hoc sensu, quod illa forma est quædam substantia, recte dicis: si dicas, esse formam substantialem in hoc sensu, quod ad substantiam (id est ad essentiam) viventis requiritur, iterum recte loqueris: si dicas, esse formam substantialem in hoc sensu, quod dat primum esse viventi, id est composito, tunc vel intelligis animam dare corpori *primum esse viventis,* vel intelligis animam

dare corpori *primum esse substantiæ*. Si secundum, nomen formæ substantialis accipitur stricte, et non convenit animæ: si primum, nomen formæ substantialis accipitur late, id est pro forma naturali, et convenit animæ; sed ad tollendas æquivocationes expedit potius *naturalem*, quam substantialem dicere. De qua re, ne eadem frustra repetantur, vide quæ late disseruimus in tractatu de primis principiis (n. 49–62), præsertim ubi solvuntur obiectiones: obiter tamen concludam, ex his sequi animam non debere dici actum primum corporis *ut corporis*, sed actum primum eius *ut in potentia vitam habentis;* qui videlicet det corpori illud esse, ad quod solum est in potentia.

13. Quæritur quarto, *an compositum de quo agitur possit esse unum per se, quin tamen anima det corpori primum esse corpus*.

Respondeo, compositum fore unum per se naturale, seu unam per se naturam completam, etiamsi anima non det corpori primum esse corpus: non autem fore unam per se substantiam; quod nec est necessarium ad unitatem naturæ, nec etiam possibile. Hanc autem propositionem per partes sic breviter ostendam.

Primo, quod compositum futurum sit unum per se naturale, constat ex eo quod unum per accidens tunc habeatur, quando aliquid accidentale advenit naturæ iam constitutæ: at quando ponitur anima uniri corpori in potentia vitam habenti, non ponitur aliquid accidentale adveniens naturæ iam constitutæ, sed ponitur id, quo primo natura viventis constituitur in esse. Ergo impossibile est dictum compositum constituere unum per accidens, sed erit unum per se, etiamsi anima non det corpori primum esse corporis.

Erit tamen unum per se *naturale*, non *substantiale*, ut secundo ostendendum est. Naturale, quia corpus organicum in potentia vitam habens exigit animam tamquam sibi naturaliter debitam, ut in esse naturali viventis, ad quod ordinatur, per eam actuetur. Non substantiale, quia ex corpore et anima non componitur aliqua substantia ex utroque mixta, sed tantum aliqua natura ex utraque substantia adæquate constans. De

uno per se naturali vide etiam quæ dicta sunt in tractatu de substantia corporea n. 87.

Quod vero tertio esse unum per se substantiale non requiratur ad esse unum per se naturale, constat ex eo quod forma dans esse naturale composito reali substantiali non est eadem ac forma dans esse substantiæ, quum ante omne compositum reale substantiale supponantur partes in suo esse substantiali constitutæ, ut physice coniungi possint. Ergo adest forma substantialis in partibus, antequam adsit forma naturalis: ex quo sequitur plures substantias posse unam per se naturam substantialem constituere, si unica sit in composito forma naturalis; et ideo non est necesse unum per se naturale esse etiam unum per se substantiale.

Quarto tandem, quod non sit possibile constitui unum per se substantiale ex anima et corpore, videtur satis evidens esse, tum ex eo quod hæc substantia unica (nam ponitur unus actus substantialis tantum) esset simul simplex et composita, quod est magnum inconveniens: tum ex generali principio adversariorum, quod *ex duobus entibus in actu non potest fieri unum per se*; et sic, sicut ex duobus habentibus duos distinctos actus naturales, et distinctum ac completum esse naturæ, non posset fieri unum per se naturale, ita ex duobus habentibus distinctos actus substantiales nequit fieri unum per se substantiale. Atqui corpus informabile, et anima, qua informatur, habent distinctum esse substantiale, etiam post coniunctionem; quod patet ex diversis accidentibus, quorum sunt subiecta; ergo nequeunt fieri unum per se in ratione substantiæ. Contra eos vero qui contendunt, corpus informatum non habere suum proprium actum essendi, vide responsionem efficacem in tractatu de primis principiis, loco nuper citato.

14. Quæritur quinto, *quibus essentialiter constituatur compositum, de quo agitur.*

Respondeo, constitui tribus: 1° principio vitæ, seu actu vivificante: 2° termino receptivo actus vivificantis: 3° actuali nexu utriusque in unum compositum naturale. Sed, licet hæc tria

constituant essentialiter hoc compositum, primum et secundum solum habent se tamquam partes: tertium enim habet rationem complementi formalis ipsius compositi ut compositi actu.

Et quod ad primum attinet, patet hunc actum vivificantem non esse solum intellectum agentem (qui est actus substantiæ spiritualis inadæquate sumptus), nec ipsum intellectum adæquate sumptum ut terminatum in esse intellectivi per cognitionem sui esse (qui actus non est adhuc ultimo in se sistens nec completus), sed intellectum ut terminatum per passivitatem affectivam ex ipso resultantem, qua ultimo completur in esse substantiæ viventis individuæ. Et ratio est, quia prius est constitui in se substantialiter, quam alteri se physice communicare, quum physica communicatio procedat ab ente physice constituto. Atqui actus vivificans corpus communicat se illi physice; nam vivificare est physice causare. Ergo actus vivificans corpus est actus substantiæ spiritualis ultimo in se completus, seu ut est physice in rerum natura, et non ut considerari potest sub præcisione metaphysica. Quare ipsa substantia animæ simpliciter, non autem aliquid eius, informat corpus organicum, cui dat vivere: quod est etiam definitum ab Ecclesia docente quod *substantia animæ rationalis seu intellectivæ vere ac per se humani corporis est forma.* Hoc ergo principium vitale continet in se illa tria, quæ diximus in præcedente tractatu (n. 16), videlicet 1° actum, 2° terminum, 3° complementum.

Quod attinet ad terminum receptivum actus vivificantis, quique dicit materiam informandam, patet similiter, illum non debere accipi ut materiam primo actuabilem in esse, nec ut materiam ut habentem esse simpliciter, sed ut habet omne esse substantiale et accidentale constituens eam corpus organicum in potentia vitam habens: si enim non accipiatur hoc modo, non erit informabilis, ut evidens est. In tali ergo corpore habemus tria, ut constat ex supra explicatis (n. 5, 6), videlicet 1° actum essendi substantialiter, quo constituitur in natura rerum, 2° passivitatem organicam, secundum quam exigat fieri terminus actus

vitalis ut intellectivi, 3° passivitatem aliam resultantem, secundum quam exigat fieri terminus actus vitalis ut affectivi.

Tandem quod attinet ad actualem nexum, qui tertio loco positus est, advertendum, principium vitale et terminum in potentia vitam habentem, prout conspirant in unam naturam viventis, tendere ad vivendum unica vita, quam unum dat, alius recipit. Quare formalis resultatio talis conspirationis nihil aliud esse potest, nisi unitas vitæ, quæ est in composito, et per quam compositum ipsum est per se unum. Hæc unitas vitæ constituit relationem transcendentalem animæ ad corpus vivificatum, et se habet in uno per se vivente naturali sicut unitas substantiæ in uno per se substantiali: et est formalis quædam amicitia animæ ad corpus et vicissim, ad imitationem illius amicitiæ quam habet spiritus ad seipsum, ut dictum est in præcedente tractatu (n. 9, 10, 11), quem vide.

Valde autem notandum est, hanc unicam vitam animæ et corporis esse animalem seu sensitivam, non autem præcise spiritualem et intellectivam. Iam enim dictum est supra, quod anima est forma corporis non ut dicit actum spiritualem incompletum, sed ut dicit ipsam substantiam spiritualem completam in suo esse, adeoque fruentem independenter a corpore sua vita spirituali, quæ tota, ut sic, in ipso spiritu substantialiter terminatur, et constituit illum in actu primo ad informandum. Ex quo sequitur, vitam spiritualem prius natura intelligi quam vitam animalem, et vitam ipsam animalem non haberi nisi per terminationem naturalem vitæ spiritualis ad corpus organicum. Differunt ergo vita spiritualis a vita animali ut actus primus ab actu secundo, seu ut forma terminabilis ad suam materiam a forma ad eamdem terminata. Quia tamen forma terminabilis non est alia forma a forma terminata, sed eadem sub diverso respectu considerata, ideo etiam vita spiritualis et vita animalis non sunt duæ vitæ, sed una et eadem sub diverso respectu: spiritualis, prout completur in spiritu, et facit eum primo actuativum vitæ in corpore: animalis, prout terminatur naturaliter ad corpus, actuando in eo vitam in actu secundo. Et sic relate ad

compositum vita spiritualis est vita inadæquate, vita vero animalis est vita adæquate, quum vita animalis huius compositi dicat totum quod dicit vita spiritualis, et aliquid aliud, nempe eius receptionem in corpore.

15. Quæritur sexto, *quo nomine vocandum sit compositum naturale ex anima intellectiva et corpore.*

Respondeo, vocandum esse animal intellectivum. Nam, quum ex dictis resultantia formalis conspirationis duarum substantiarum, de quibus agimus, in unum compositum sit unitas vitæ, hæc autem sit formalitas, sub qua compositum primo intelligitur esse in determinata specie entis, ab ea denominabitur compositum. Quia vero ab animatione corporis vita hæc dicitur animalis, merito compositum vocabitur *animal*: sed quia hæc eadem vita qua corpus vivificatur est vita animæ intellectivæ, ideo compositum dicendum est animal *intellectivum.*

16. Quæritur septimo, *per quid individuetur animal intellectivum.*

Respondeo, individuationem esse id, quo res quælibet constituitur in se indivisa, et ab omnibus aliis divisa. Iam vero animal intellectivum constituitur in se indivisum per naturalem conspirationem animæ et corporis in unitatem vitæ naturalis, quæ per divisionem animæ a corpore perit: per hoc vero constituitur divisum ab omnibus aliis, quod habeat in se intrinsecum complementum, quo redditur natura sibi adæquate sufficiens; per hoc enim excluditur omnis communicatio eius naturalis cum aliis extra se positis. Igitur per hoc individuatur animal intellectivum, per quod constituitur. Conspiratio animæ et corporis ad unam naturam constituendam est eius individuatio in actu primo, seu principium formale proximum individuationis eius: unitas vitæ, seu naturæ viventis est ipsa eius individuatio in actu secundo. Anima et corpus habent se in ordine ad individuationem ut *principium formale quod;* natura vivens est ipsum individuum. Vide quæ disseruimus in tractatu de substantia spirituali n. 18, 19.

Evidens autem est quod animal intellectivum non indivi-

duatur per materiam corporis, quum etiam anima sit individua ratione sui, et quidem præscindendo ab hoc quod sit corpori unita.

17. Quæritur octavo, *an animal intellectivum sit de se et naturaliter persona.*

Respondeo affirmative. Nam persona definitur *intellectualis naturæ individua substantia**: sed animal intellectivum est intellectualis naturæ individua substantia, ut ex dictis constat; ergo eo ipso quod animal intellectivum est, quin aliquid ei addi debeat, est naturaliter persona. Persona igitur resultat naturaliter ex eo quod intellectualis natura habeat in se ultimum complementum sui, quo individua constituatur: quare *personalitas naturalis* (sic enim dicitur id quo persona est persona) *est id quo ultimo completur natura* in suo esse individuo; et non est evidenter aliqua entitas superaddita naturæ, sed ipsum complementum naturæ intrinsecum, prout connotat negationem ulterioris complementi. Quapropter diligentissime notanda est, et sedulo retinenda illa vox *ultimo;* in hac enim præcise continetur ratio formalitatis dantis esse personæ, et per hanc solam vocem sufficienter solvitur tum magna illa quæstio utrum subsistentia seu personalitas consistat in negativo an in positivo, tum alia de possibilitate naturæ intellectualis individuæ, quæ non habeat personalitatem hanc naturalem, sed aliam perfectiorem.

Et quoad hanc secundam, apertum est, quod si ratio personalitatis consistit tota in hoc, quod natura intellectiva *ultimo* in se compleatur, quotiescumque talis natura complebitur quidem in se, sed quin complementum illud sit *ultima* eius perfectio (et hoc propter coniunctionem cum natura perfectiore), tunc cessante

* Quidam e recentioribus inepte explicant hanc Boëtii definitionem interpretando *substantiam* quasi significaret *subsistentiam.* Ad quos refutandos sufficit advertere quod *subsistentia* accipitur a philosophis pro eodem ac *personalitas.* Iam vero dicere quod *persona est intellectualis naturæ individua personalitas* est prorsus absurdum, tum quia definitur idem per idem, tum quia concretum abstracto comparatur. Ergo nomen *substantiæ* in hac definitione accipi debet in suo proprio sensu, non in sensu *subsistentiæ.*

ratione *ultimi* cessabit personalitas naturam sui dominam constituens, quin tamen cesset ipsum *compleri* in ratione talis naturæ, quod illi naturæ est necessarium, ut sit talis individua natura. Et sic natura intellectiva individua, quæ non subsistat per suam propriam personam, est adhuc natura in se completa: et eius complementum, quod in ordine naturali esset ultimum, non tollitur sub ratione complementi naturalis, sed *tollitur ab eo ratio ultimi*, adveniente alio ulteriore ac perfectiore.

Quod vero ad priorem quæstionem attinet, complementum ultimum, quod necessarium est ad constituendam naturam sui dominam, si simpliciter accipitur ut complementum, est certe aliquid positivum, et ipsi naturæ individuæ identificatum, ut unum ex eius constitutivis intrinsecis; et sic pertinet ad naturam ipsam: sed si accipiatur reduplicative ut ultimum, sub qua ratione formaliter dat esse personæ, tunc duo connotat: primo aliquid per modum materiæ, quod est *ipsum esse* complementi, secundo aliquid per modum formæ, quod est *eius ultimitas* in complendo. Quia vero ratio formalis personalitatis accipienda est ex eo quod in personalitate formale est, non ex eo quod est in ea materiale, ideo ratio personalitatis potius ponenda est in ipsa *ultimitate* complementi, quam in ipso complemento, quod dicitur ultimum. Ultimitas autem non dicit aliquid positivum, sed est connotatio negativa excludens ulteriorem realitatem complentem; illud enim est ultimum, post quod nihil est aliud. Sic igitur patet, eos, qui posuerunt personalitatem in aliquo positivo, locutos fuisse de illa secundum id quod est in ea materiale: qui vero ponunt personalitatem in aliquo negativo, loqui de illa secundum id quod est in ea formale: et hinc ulterius patet, melius dicere secundos quam primos. Atque hoc ipsum aliis duabus rationibus confirmatur. Prima est, quia si personalitas accipiatur pro ipso complemento naturæ, non posset personalitas tolli a natura rationali, quin tolleretur aliquid de ipsa natura, ut apparet ex dictis supra (n. 16); tolleretur nempe individuatio eiusdem. Altera ratio est quia nomen *subsistentiæ* quod accipitur pro synonymo personalitatis, aperte in-

dicat, personalitatem esse id propter quod natura aliqua *subsistit* in seipsa: atqui natura sistit in se, quum non ulterius completur: ergo personalitas est id propter quod natura non ulterius completur: atqui non ulterius completur propter negationem ulterioris complementi, ut evidens est: ergo personalitas consistit in hoc quod complementum naturæ habeat rationem ultimi.

18. Quæritur nono, *utrum animal intellectivum sit ad imaginem et similitudinem Creatoris.*

Respondeo affirmative. Sed primo notetur, quod imago et similitudo non sunt prorsus idem, quum similitudo plus significare videatur, quam imago: imago enim potest esse similior vel minus similis rei cuius est imago: unde dicere imaginem et similitudinem est dicere non solum quod habetur imago, sed quod hæc imago habet gradum quemdam perfectionis, quem non omnis imago habet. Vidimus autem agendo de primis principiis, etiam substantiam materialem habere tamquam in vestigio imaginem Trinitatis: et tamen ens materiale non habet cum Deo proprie dictam similitudinem, quia nullo modo participatur ei esse viventis nec esse intellectuale. Contra substantia spiritualis non solum habet imaginem qualemcumque SS. Trinitatis, sed etiam similitudinem magis proprie dictam, quia participat esse spirituale, et sub eodem nomine *spiritus* ad Deum, qui Spiritus est, proximiore analogia reducitur.

Dico igitur, animal intellectivum esse non solum ad imaginem, sed etiam ad similitudinem Dei unius et trini: quod ex supradictis facile patebit. Nam in anima habetur similitudo, in materia vero corporis imago Dei, ut alibi ostensum est. Hæc similitudo et imago competit, hoc modo considerata, ipsis partibus compositi. Sed ulterius considerando ipsum compositum, invenimus, quod animal intellectivum includit principium vivificans, terminum vivificatum, unitatem vitæ resultantis ex conspiratione utriusque in unum ens naturale: per quæ tria habetur in ipso composito imago ac similitudo, de qua loquimur.

Specialius autem attendi potest in tali composito similitudo cum Deo *ut dante esse rebus extra se et omnia intime movente ac*

regente, et seipsum invisibilem visibiliter in suis creaturis manifestante; nam etiam anima invisibilis et imaginem ac similitudinem Dei in se præferens, per corpus, cui dat aliquod esse, seipsam manifestat sensibiliter, et illud animat, intime movet et regit, exercens in suo corpore suum dominium ad imitationem dominii quo Deus ipse mundo universo dominatur: de qua re non pauca addi possent, si tractatus hic proxime ad asceticam esset ordinatus.

Adnotabimus tantum, creaturas esse manifestativas attributorum Dei existentis in iis per essentiam, per præsentiam et per potentiam, ut theologi loquuntur; quod non impedit, quominus ipsæ creaturæ habeant proprium actum essendi substantialem, extra substantiam Dei. Similiter corpus animatum est manifestativum attributorum animæ existentis in eo per essentiam seu substantiam suam, per præsentiam et per potentiam; quod non debet impedire, quominus corpus ipsum habeat suum proprium actum essendi substantialem extra substantiam animæ. Videtur enim per analogiam quamdam inferri, quod qui contrarium tenent, id est qui ponunt actum essendi, quo corpus est substantia, esse ipsum esse animæ, facile etiam adduci possent ad suspicandum cum pantheistis, actum essendi, quo omnes creaturæ sunt substantiæ, esse ipsum actum Dei; neque enim minus intime pervadit Deus esse creaturarum, quam anima esse corporis ad quod terminatur, sed infinite magis. Quare etiam ad declinandum magis magisque hunc pantheismi scopulum utilior est sententia a nobis hic supra, et alibi, exposita, tribuens corpori viventis actum substantialem distinctum ab actu vivificante.

ARTICULUS TERTIUS.

De facultatibus compositi naturalis ex spiritu et materia.

19. Quæritur hic primo, *quænam sint potentiæ seu facultates naturales compositi ex spiritu et materia.*

Respondeo, præsupponendum esse, quod radix omnium facultatum ac proprietatum huius compositi est in attributis tum spiritus, tum corporis ab eo animati. In spiritu habemus 1° in-

tellectum agentem, 2° intellectum patientem, 3° amorem sui necessarium, quo anima in se ipsa substantialiter completur, et constituit passivitatem affectivam, qua posita actus intellectivus primus fit completus in esse actus volitivi primi, ut dictum est agendo de substantia spirituali (n. 38). In corpore vero organico in potentia vitam habente habemus 1° actum corporis existentis cum suo organismo, 2° passivitatem respondentem intellectui passivo, 3° passivitatem respondentem passivitati affectivæ: per quæ tria ostendimus corpus constitui in potentia ad vitam. Quapropter in composito, de quo agimus, præter intellectum agentem et patientem et amorem sui intellectualem, qui constituit passivitatem affectuum spiritualium, alia tria similia ponenda sunt, nempe sensus agens, sensus patiens, et amor sui sensibilis, qui constituit passivitatem affectuum sensibilium*.

* S. Thomas non ponit sensum agentem; cuius ratio videri potest (p. 1. q. 79. a. 3), ubi sibi proponit hanc obiectionem: *Sicut se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus ad intelligibilia: sed, quia sensus est in potentia ad sensibilia, non ponitur sensus agens, sed sensus patiens tantum; ergo, quum intellectus noster sit in potentia ad intelligibilia, videtur, quod non debeat poni intellectus agens, sed possibilis tantum.* Cui sic respondet: *Ad primum dicendum, quod sensibilia inveniuntur actu extra animam; et ideo non oportuit ponere sensum agentem. Et sic patet quod in parte nutritiva omnes potentiæ sunt activæ; in parte autem sensitiva omnes passivæ; in parte vero intellectiva est aliquid activum et aliquid passivum.* Tota hæc responsio, sicut et tota theoria S. Thomæ circa actus cognoscitivos fundatur in quodam principio, quod *Formæ in materia existentes non sunt intelligibiles actu.* Hinc, quia nihil reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu (et sic sensus fit in actu per sensibile in actu), concludit S. Thomas quod *oportet ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quæ faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus: et hæc est necessitas ponendi intellectum agentem.*

Sed dicendum est, salva reverentia S. Thomæ debita, quod intellectus agens non ideo solum ponendus est, quia necesse est abstrahere species a conditionibus materialibus, sed ideo etiam, et præcipue, quia actus non ponitur sine agente, nec intuitus sine intuente: et similiter non ponitur sentire sine sentiente. Sentire autem non est sola passio, sicut etiam intelligere, licet dicatur quod *intelligere est quoddam pati*: sed sicut intelligere est attingere actu intuitivo obiectum, a quo intellectus passivus patitur, ita sentire est attingere actu sensitivo obiectum, a quo sensus patiens movetur; et ideo necesse est ponere vim activam qua sensus actu sentiat:

Nam, posita informatione corporis per animam, coniungitur principium intellectivum (quod est virtualiter eminenter sensitivum) cum instrumento organico sensibilitatis: et sic anima, quæ in signo priori ad informationem non habebat vim sensitivam nisi radicalem et remotam, fit habens formalem, proximam et completam sensibilitatem. Hinc habebimus 1° principium sensitivum activum, seu sensum agentem: 2° potentiam sensitivam passivam, seu sensum patientem: 3° amorem sui sensibilem resultantem ex conspiratione utriusque in unum sentiens. Et hæc tria in ordine sensibili exacte respondent aliis tribus quæ conveniunt substantiæ spirituali in suo ordine intelligibili; atque his tribus positis, compositum habet adæquatam vim sensitivam primo actuatam sensu substantiali, ut ita dicam, sui proprii subiecti, qua constituitur actu vivens vita sensitiva, et cum reali et proxima potentia ad exercendas operationes immanentes eiusdem vitæ. Si sensus hic proprii subiecti est ille, quem aliqui recentiores vocant *sensum fundamentalem*, admittendus est evidenter sensus fundamentalis: sed auctores illi hoc nomine aliquid minus clare definitum intelligere videntur.

20. *Sensus agens* nihil aliud est nisi actus informativus, seu ipsa anima, in quantum per terminationem ad corpus dat primum esse potentiæ proxime receptivæ specierum sensibilium:

atque hanc iure vocamus sensum agentem. Generatim vero omni potentiæ passivæ naturali respondet aliqua potentia activa illi apte proportionata, et eiusdem ordinis atque nominis, per quam ad actum reduci possit, ut S. Thomas ipse fatetur et probat (contra gent. lib. ii. c. 22): quum autem sentire sit actus immanens et vitalis, non sufficit quod potentia passiva sensus actuetur ab obiecto, sed, posita impressione ab obiecto facta, requiritur, ut obiectum ipsum, prout per impressionem fit præsens, attingatur actu ipsius subiecti sentientis. Est igitur in sentiente sensus agens.

Quod autem attinet ad illud principium: *Formæ in materia existentes non sunt intelligibiles actu*, facile ostendi posset, quod si ita esset, numquam fieret initium intelligendi. Nam intellectus non incipit operari, nisi moveatur ab obiecto *actu intelligibili*: sed moveri non posset ab obiecto actu intelligibili nisi prius operaretur circa illud, ut redderet illud actu intelligibile removendo conditiones materiales, ut supponitur in dicto principio. Ergo non incipit operari circa illud, nisi prius inceperit: quod est contradictorium.

dicit autem quamdam extensionem intellectus agentis, et tenet in ordine sensibili eumdem locum ac intellectus agens in ordine intelligibili.

Sensus patiens nihil aliud est nisi ipsa potentia proxime receptiva specierum sensibilium, quæ terminat sensum agentem illumque complet in ratione cognoscitivi sensibilium: dicit autem quamdam extensionem intellectus patientis, et tenet in ordine sensibili eumdem locum ac intellectus passivus in ordine intelligibili. Sensus patiens residet in organis diversarum rationum ut vivificatis, et est multiplex passivitas, ut supra (n. 6) dictum est: et sic distinguitur secundum organa ipsa diversa in plures sensus.

Amor sensibilis, quo primo totum compositum erga seipsum afficitur, est resultatio necessaria conspirationis inter sensum agentem et patientem, quum unus altero compleri postulet et unus alteri coinexistere. Quare prædicta conspiratio est fundamentum relationis transcendentalis inter sensum agentem et patientem, et terminus huius conspirationis, seu primus amor sensibilis resultans, habet se per modum formalis relationis transcendentalis eiusdem. Hinc appetitus sensitivus, vel instinctivus, qui est extensio quædam voluntatis: et tenet in ordine sensitivo eumdem locum, quem tenet voluntas spiritualis in ordine intellectivo: definiri autem potest *actus animalis completus adæquate in suo primo esse per amorem necessarium sensibilem sui.*

Facultates compositi, de quo agimus, debent esse aliæ *cognoscitivæ,* aliæ *appetitivæ,* aliæ *executivæ.* De singulis aliquid dicamus.

21. Quæritur ergo secundo, *cuiusmodi facultas cognoscitiva sit in composito ex spiritu et materia.*

Respondeo quod in puro spiritu inveniuntur tria ad vim cognoscitivam spectantia: nempe

1°. Vis *perceptiva* seu primo apprehensiva intelligibilium per species intelligibiles in intellectu passivo receptas.

2°. Potentia *retentiva* specierum intelligibilium, seu subiectum memoriæ spiritualis.

3°. Vis *cogitativa*, vel secundo apprehensiva intelligibilium, quæ se extendit ad omnem operationem intellectualem circa obiecta, quorum species iam existit in intellectu.

Similiter in subiecto sentiente, ut sic, et præscindendo ab hoc quod anima eius sit intellectiva, haberi debent tria his respondentia: nempe

1°. Vis *apprehensiva* per phantasmata in passivitate sensus directe impressa ab obiectis.

2°. Potentia *retentiva* specierum sensibilium, seu phantasmatum primo apprehensorum.

3°. Vis *associativa phantasmatum*, seu phantasia, quæ se extendit ad omnes operationes, quibus obiecta semel cognita per species sensibiles, secundo apprehendi possunt.

Hæc autem tria facillime ostenduntur. Nam 1°, quum principium sensitivum activum, seu sensus agens, sit perceptivus sensibilium secundum species ab obiectis ipsis sensibilibus impressas in sensu patiente (seu in organis ut vivificatis ab anima), evidenter vis ea percipiendi, seu potentia terminandi actum accidentalem ad illa, erit facultas apprehensiva. 2°. Terminus passivus sensibilitatis, seu sensus patiens, dicit regionem quamdam receptivam quarumcumque specierum sensibilium, seu phantasmatum: unde, quum eius potentiæ sit retinere, cuius est recipere (nam impressio semel recepta in potentia pure passiva de se remanet in eadem potentia, quum hæc nequeat reagere ad eam delendam, et non, nisi per accidens, seu per causam accidentalem, deleri potest), potentia retentiva phantasmatum erit in sensu ipso patiente, immo erit ipse sensus patiens ut semel actuatus actione obiectorum sensibilium. 3°. Tandem nexus intimus sensus agentis cum sua passivitate phantasmatum receptiva et retentiva, præbet potestatem connectendi unum phantasma cum alio phantasmate, et unum quasi in contactu quodam cum alio apprehendendi, quando unum non est alteri valde dissimile. Nam, quum omnia phantasmata sint in illa unica regione eorum propria, quæ dicitur sensus patiens, et hæc regio sit totà patens sensui agenti, ut per eam vagari ac spatiari possit, evidens est, actum naturalem ipsius

posse terminari ad distincta phantasmata, quorum unum contineat aliquid alterius; per quod facile in alterius considerationem ducitur. A fortiori ergo poterit inter alterutrum quodammodo sistere, et quæ utrique communia sunt considerare, et sic apprehendere sensitive ipsam similitudinem eorumdem. In hoc autem consistit phantasmatum associatio seu phantasia.

22. Et hæc quidem evidenter fierent etiam in eo composito, cuius anima esset solum sensitiva*. Sed in composito, de quo nos loquimur, idem principium, quod est sensitivum, est etiam, et per prius intellectivum: quare et vis apprehensiva, et potentia retentiva, et vis phantasmatum associativa elevabuntur in hoc composito ad rationem essendi nobiliorem. Huius rei ratio est, quia omne obiectum sub una ratione sensibile, sub alia est intelligibile: et consequenter, si facultas apprehensiva spiritualis existat terminata non solum termino suo proprio *substantiali* receptivo specierum intelligibilium, qui est intellectus patiens, sed etiam termino alio *naturali* receptivo phantasmatum et con-

* Hinc accipi potest aliquod lumen circa constitutiva animæ bestiarum. Quum enim in brutis inveniatur et apprehensio et reminiscentia, et appetitus boni sibi convenientis, necesse est ponere in anima bruti principium activum sentiendi, terminum passivum, in quo recipiuntur et retinentur phantasmata, et conspirationem utriusque in unum, ex qua resultet ille amor sensibilis sui proprii esse sensibiliter cogniti, in quo fundatur omnis ulterior appetitus. Hoc ipsum eruitur ex eo quod vita sensitiva (non minus quam intellectiva) requirat operationes immanentes: hæ autem exigunt illam duplicem passivitatem, alteram pro cognitione sensibili, alteram pro sensibilium appetitione. Verum quidem est, quod anima pure sensitiva est ens de se incompletum (saltem in ratione principii operativi) et completur naturaliter per organa corporea, ad quæ terminatur. Sed hoc non tollit, quod ipsa debeat habere de se ipsa illam duplicem passivitatem: quia, quum obiectum cognitum per phantasma moveat appetitum naturalem, necesse est, ut et phantasma recipiatur in cognoscente (utique in passivitate eius cognoscitiva) et ponatur aliqua passivitas affectiva, quæ non directe ab obiecto ut existit in se, sed ab obiecto ut per phantasma iam apprehenso moveatur. Sunt ergo in bruto duæ illæ passivitates omnino distinctæ, quæ evidenter, quum compleant actum a quo anima dicitur sensitiva, per prius pertinent ad ipsam animam bruti, nec competunt corpori etiam ut vivificato, nisi in quantum ab ipsa anima proxime fluunt in corpus; quum etiam in brutis a forma accipi debeat ratio essendi.

stituente sensum patientem, actio obiecti sensibilis imprimentis in sensu speciem sensibilem sui excitabit sensum agentem, cuius actum terminabit. Sed, quia anima est unus actus, et consequenter sensus agens non distinguitur ab intellectu agente secundum realitatem actus ipsius materialiter considerati, sed tantum secundum diversam formalitatem inductam ex respectu ad diversum terminum a quo completur in esse, ideo non potest haberi actus sentiendi proficiscens ab anima intellectiva, quin simul habeatur aliqualis actus intelligendi: ita videlicet, ut dum vis perceptiva animæ, ut completa per organismum in esse sensitivæ, terminatur ad obiectum secundum impressionem receptam in passivitate sensus per organum, eadem vis perceptiva animæ, ut simpliciter completa per intellectum passivum in esse intellectivæ, terminetur ad obiectum secundum impressionem receptam in passivitate spirituali intellectiva. Quæ res omnino fieri debet, quum nequeat esse obiectum præsens sensui ut sensibile, quin simul sit præsens intellectui ut ens, ut causa sensationis ipsius, aut ut aliquid eiusmodi intelligibile. Nec iuvat dicere quod *obiectum sensibile non est intelligibile in actu,* sed tantum in potentia, et quod post perceptionem sensibilem debet per intellectum agentem fieri intelligibile in actu: hoc enim est quidem verum, sed in ordine ad ideas abstractas et universales acquirendas, non in ordine ad ideas concretas et singulares. Nam singulare concretum primo apprehendi debet secundum quod movet; si vero moveret solum sensum, et non intellectum, intellectus agens, removendo conditiones materiales sensu perceptas, removeret totum quod perceptum est, et nihil superesset, quod actum intellectus puri terminaret. Si quid ergo remanet post abstractionem a conditionibus materialibus, quod ab intellectu considerari possit, de eo procul dubio habita est species, etiam intelligibilis, ab obiecto: sed quia hæc species advenit cum specie sensibili, ideo actus quo attingitur obiectum eiusmodi per primam apprehensionem non est simpliciter intellectivus, nec simpliciter sensitivus, sed utrumque simul ob duplicem terminationem, licet a parte agentis sit unicus actus.

Similiter non iuvat obiicere, quod obiectum intellectus proprium est *universale*: nam *singularitas non impedit intellectum, sed materia*, ut alibi notavimus cum S. Thoma: et sic singulare est etiam obiectum intellectus. Dicitur vero obiectum eius proprium esse universale, non quia sit solum eius obiectum, sed quia est obiectum solius intellectus, non autem sensus. Quod autem materia impediat aliquo modo intellectum, concedendum est; et ratio est quia materia non est ens, et non est intelligibilis, ut dictum est in tractatu de primis principiis; et sic nequit intellectus intelligere conditionem pure materialem, quam sensus materialis percipere potest: sed hoc non tollit quod intellectus possit directe apprehendere entitates intelligibiles sub conditionibus materialibus, ut patet; formæ enim in materia existentes habent rationem entitatis intelligibilis, licet, prout in materia sunt, nequeant sine phantasmate apprehendi. Ex quibus patet, in composito ex anima intellectiva et corpore organico supradictas facultates elevari ad perfectiorem gradum ob perfectionem formæ, quæ omnes rationes pure sensibiles transcendit.

23. Consequenter in composito, de quo agimus, in ordine ad facultates *cognoscitivas sensibilium* hæc tria admitti debent:

1°. Quod vis apprehensiva sensibilium completur in esse intellectivæ sensibilium per vim intellectualem perceptivam intelligibilium in sensibilibus latentium.

2°. Quod potentia retentiva phantasmatum, quæ offert materiam actui memoriæ sensibilis, quæque est quodammodo regio memoriæ eiusdem, ut terminativa eiusdem actus, qui terminatur etiam ad potentiam retentivam specierum intelligibilium, fit auxiliativa memoriæ intellectualis, saltem pro actibus, quibus attingitur obiectum sensibile.

3°. Quod vis associativa phantasmatum completur in esse vis associativæ idearum sensibilium per vim cogitativam attingentem intelligibilia latentia in phantasmatibus, quæ associantur.

Similiter, in eodem composito, in ordine ad facultates *cognoscitivas intelligibilium*, hæc tria admittenda erunt:

1°. Quod vis primo perceptiva intelligibilium in sensibilibus

latentium, pendebit in suo exercitio ab impressione sensibili et a phantasmate.

2°. Quod potentia retentiva specierum intelligibilium, quæ offert materiam actui memoriæ intellectualis, quæque est quodammodo regio eiusdem, ut terminativa actus, qui terminatur etiam ad potentiam retentivam phantasmatum, fit auxiliativa memoriæ sensibilis, saltem pro actibus, quibus attingitur intelligibile in sensibili latens.

3°. Quod vis cogitativa cuiuscumque intelligibilis excitabit vim associativam phantasmatum, et actus cogitandi intelligibilia in sensibilibus latentia pendebit etiam a vi associativa phantasmatum.

Hæc partim sunt evidentia, partim inferius declarabuntur. Circa expressiones vero hic adhibitas, illud notari potest, quod, quum memoria sit potentia terminandi actum intuitionis ad res prius apprehensas, passivitas illa tum intellectiva, tum sensitiva, quæ per retentionem specierum atque phantasmatum reddit intellectui agenti possibilem et facilem eorum revocationem, non potuit appellari *memoria,* sed quasi eius passivitas; hoc enim significavimus nomine *regionis,* in qua memoria invenit materiam, circa quam exercetur. Adde quod esse potentiam retentivam dicit tantum aptitudinem ad species retinendas, non autem actualem eorum retentionem. Ad memoriam autem requiritur actualis specierum retentio. Notetur præterea, quod intelligibilia non ideo dicuntur latere in sensibilibus, quasi unum appareat, aliud lateat, sed quia intelligibile, quod se offert aspiciendum in obiecto sensibili, præsentat se quasi involutum conditionibus materialibus, a quibus per operationem intellectus separari potest, ut diximus num. præc. Tandem notetur, quod vis cogitativa continet plura, nempe vim abstractivam, comparativam idearum seu iudicativam, comparativam iudiciorum, seu ratiocinativam: et simili modo in vi phantasmatum associativa (saltem prout subiicitur intellectui) comprehenditur vis phantasmatum resolutiva, comparativa, compositiva, et eorumdem ordinativa, atque æstimativa, quæ in brutis (sicut et in infantibus) tenet locum vis iudicativæ.

24. Quæritur tertio, *cuiusmodi facultas appetitiva sit in composito ex spiritu et materia.*

Respondeo, quod in puro spiritu inveniuntur tria ad vim appetitivam spectantia, nempe:

1°. Vis *primo elicitiva,* seu expressiva affectus spiritualis, quæ primo complacet sibi spontanee et naturaliter de bono rationali per speciem cognito.

2°. Potentia *conservativa* affectuum spiritualium, quæ est ipsa passivitas affectiva substantiæ spiritualis. Affectus servati in hac passivitate tamquam in subiecto, habent rationem habitus disponentis ad prosecutionem boni spiritualis.

3°. Vis *volitiva reflexa,* seu vis libere electiva, quæ et electionem præparat et affectibus primo expressis cum advertentia consentit vel non consentit.

Circa primum horum trium notandum est, vim primo expressivam affectus spiritualis esse determinationem essentialem intellectus agentis et patientis ad conspirandum in unum actum accidentalem cognoscitivum; quum enim ex hac conspiratione ad habendum cognitum in cognoscente debeat resultare accidentalis affectus proportionatus convenientiæ quam habet cognitum cum cognoscente, ipsa illa determinatio est potentia expressiva affectus accidentalis directi et spontanei. Non tamen est expressiva ad modum causæ stricte efficientis, quum causa movens affectum sit ipsum obiectum, nec ad modum causæ stricte formalis, seu actus primi dantis esse suo termino habenti rationem materiæ, sed ad modum causæ potius instrumentalis motæ ab obiecto et ad eius effectum concurrente, seu per modum actus secundi incompleti indigentis suo ultimo complemento, ut facile resultat ex iis quæ vidimus in præcedente tractatu (n. 38, 39): nam unumquodque agit prout est in actu, et patitur prout est in potentia; et sic in explicandis facultatibus ad actus accidentales destinatis accipienda est norma ab ipsa intrinseca substantiæ constitutione, considerando actus accidentales naturales, ut quasdam imitationes actus substantialis, a quo procedunt. Circa secundum notetur, quod affectus comparantur motibus et

dicuntur motus. Licet autem motus videatur non posse servari nisi actualiter, tamen de affectibus dicitur quod possunt servari *habitualiter*, in quantum servatur maior dispositio *ad motum prius habitum*, saltem nisi hæc dispositio motibus aliis contrariis elidatur. Circa tertium vero notetur, vim volitivam a nobis hic sumi valde generaliter (sicut supra fecimus pro vi cogitativa) et propterea significare non solum vim adhærendi suo bono per volitionem illius, sed etiam vim dirigendi inquisitionem et consultationem circa bonum, et faciendi ut obiectum sub una potius quam sub alia ratione moveat affectum.

Similiter in subiecto sentiente, ut sic, et præscindendo ab hoc quod anima eius sit intellectiva, haberi debent tria his respondentia, nempe:

1°. Vis *primo expressiva* affectus sensibilis, seu vis primo complacendi sibi de bono sensibili cognito per phantasma.

2°. Potentia *conservativa* affectuum sensibilium, quæ est ipsa passivitas affectiva sentientis, in qua tamquam in subiecto suscipiuntur motus affectivi, qui ut sic suscepti et servati habent rationem habitus disponentis ad prosecutionem boni sensibilis, a quo orti sunt.

3°. Vis *prosecutiva* sensibilium, seu instinctiva, quæ dicitur etiam voluntas sensibilis vel inferior, quæ ut sic sequitur associationes phantasmatum et æstimativam (tenentem locum vis practice iudicativæ, quæ nequit esse in sensu) et appetit sensibilia secundum affectum hic et nunc resultantem ex affectuum sensibilium coordinatione, nexu et quasi compositione*.

25. Consequenter, in composito ex spiritu et materia in ordine ad facultatem *appetitivam sensibilium* admitti debent hæc tria:

1°. Quod vis primo expressiva affectus sensibilis completur in

* Tria hæc inveniuntur in brutis, ut constat, et iuvant ad capiendam clariorem notitiam de eorum anima, secundum ea quæ diximus in adnotatione præcedente. Hinc patet etiam quare homo et brutum conveniant *univoce* in genere animalis, quod esset impossibile, nisi univoce convenirent in virtute sensitiva generatim spectata.

esse appetitus rationalis sensibilium per vim primo elicitivam affectus spiritualis respondentis cognitioni intellectivæ obiecti sensibilis : et hæc vis terminatur ad primos motus, qui sunt spontanei.

2°. Quod potentia conservativa affectuum sensibilium, quæ continet dispositionem habitualem ad quosdam motus sensibiles, ut completiva eiusdem actus, qui completur etiam per potentiam affectuum rationalium, fit auxiliativa appetitus rationalis, saltem pro actibus, quibus appetitur obiectum sensibile utrique conforme.

3°. Quod vis volitiva boni sensibilis, seu voluntas inferior, de se spontanea, completur in esse instrumenti facultatis liberæ per vim volitivam rationalem prosequentem in obiecto sensibili bonum ratione cognitum, et sic flectentem atque regentem spontaneitatem instinctus animalis.

Vicissim, in eodem composito, in ordine ad facultatem *appetitivam rationalium* admittenda erunt hæc tria, nempe:

1°. Quod vis primo elicitiva affectuum rationalium, quando agitur de bono sensibili per rationes intelligibiles cognito, non est reducibilis ad actum, nisi comitante aliqua reductione ad actum ipsius vis primo elicitivæ affectuum sensibilium: affectus autem sensibilis et rationalis concordabunt, vel discordabunt, prout obiectum apprehendetur utrique potentiæ convenire, vel non.

2°. Quod potentia conservativa affectuum rationalium, quæ habet dispositionem habitualem ad quosdam motus rationales, ut completiva eiusdem actus, qui completur etiam per potentiam affectuum sensibilium, fit auxiliatrix appetitus sensibilis, saltem pro actibus, quibus appetitur obiectum utrique conforme.

3°. Quod vis electiva boni rationalis se exhibentis in re sensibili, seu voluntas superior determinabit materiale sui actus liberi per iudicium practicum dependens a consideratione obiecti non solum ut convenientis cum potentia rationali, sed etiam cum sensitiva. Quare processus deliberationis, qua voluntas determinat suum actum erit in composito, de quo agimus, compli-

catior, quam in puro spiritu: et, in quantum rationalis, facile turbabitur a sensibilibus affectionibus, præsertim si voluntas inferior, ut accidere potest, a superiore discordet: in quo casu propter identitatem principii bonum utriusque partis prosequentis orietur lucta quædam et oppositio operationum, titubatio, perplexitas, angustia, et difficultas quiescendi in una parte cum neglectu alterius.

26. Quæritur quarto, *utrum conscientia, de qua nihil dictum est, pertineat ad vires cognoscitivas an ad appetitivas.*

Respondeo, conscientiam proprie pertinere ad partem cognoscitivam, sed ultimo compleri in parte appetitiva. Nam, quum obiectum conscientiæ sint affectiones ut existentes in subiecto, ad vires cognoscitivas pertinet obiectum huiusmodi attingere, quando videlicet subiectum reflectit intuitum ad seipsum. Attingit autem conscientia per suum intuitum reflexum non solum affectiones quæ sunt in passivitate cognoscitiva, sed etiam quæ sunt in passivitate affectiva, in quantum simpliciter sunt in subiecto: et totum hoc pertinet ad cognitionem reflexam. Sed quia unumquodque agit prout est in actu, et subiectum agens est actus cognoscitivus ultimo completus per passivitatem affectivam, ut supra declaratum est, ideo actus reflexus quo cognoscitur existentia alicuius in subiecto, indiget compleri ultimo in passivitate affectiva; id est conscientia, prout est actus cognoscitivus modificationis existentis in subiecto, dat locum affectui quo subiectum movetur ad approbandam vel reprobandam in se ipso illam modificationem sui, prout convenit subiecto vel disconvenit. Hinc conscientia licet habeat actum in parte cognoscitiva, habet tamen resultationem ultimam in parte appetitiva. In composito autem, de quo agimus, conscientia extendit se ad modificationes tum sensus tum intellectus, et completur ultimo in appetitu sive sensitivo sive rationali, ut facile patebit consideranti quæ diximus numeris præcedentibus*.

* Quod etiam in brutis sit conscientia, dubitari nequit; nam bruta apprehendunt non solum obiecta externa, a quibus moventur, sed etiam existentiam suarum affectionum. Hanc tamen existentiam cognoscunt

27. Quæritur quinto, *quænam sint in composito ex spiritu et materia potentiæ executivæ.*

Respondeo, potentias executivas dici eas, quæ serviunt voluntati sive superiori sive inferiori, ad procurandum bonum quod vult. Unaquæque autem facultas huiusmodi vel datur ad actus immanentes, vel ad transeuntes. Facultas executiva actuum immanentium debet habere in ipso subiecto aliquam potentiam passivam, ad quam terminentur actus eius; hoc autem non requiritur pro facultate executiva actus transeuntis. Quum vero actus immanentes spirituales procedentes ab imperio voluntatis sint vel cognoscitivi vel appetitivi, et voluntas non imperet nisi quod iam est cognitum ut bonum, actus intellectivus primo apprehendens obiectum in specie præsens non est imperabilis, nec similiter primus actus volitivus spontaneus; quare vis primo apprehensiva et primo volitiva non sunt potentiæ executivæ in sensu a nobis dicto. Remanet, ut illi soli actus intellectivi vel affectivi imperentur, qui consequuntur primam apprehensionem et primam complacentiam naturalem: sed, quum actum volitivum liberum ipsa voluntas eliciat quando vult, immediate, ideo de solis actibus intellectivis imperatis quærendum est.

Facultates autem executivæ actuum transeuntium sunt in puro spiritu vis illuminativa alterius spiritus, et vis motiva corporum eo modo acceptæ, quo explicatæ sunt in tractatu præcedente n. 45 et seqq., de quibus loquemur adhuc inferius.

In composito vero ex spiritu et materia facultates istæ accipiunt novum modum agendi, ut resultat ex iam dictis de virtute cognoscitiva, et magis adhuc explicabimus in sequentibus.

28. Quæritur sexto, *quænam sint et quomodo applicentur vires executivæ cognoscitivæ.*

Respondeo. Solus actus intellectivus, qui ex imperio voluntatis consequi potest primam apprehensionem, est *attentio*, si agatur de obiectis apprehensis, et *reflexio*, si agatur de ipso subiecto apprehendentis. Quare *vis attendendi* et *vis reflectendi*

sensibiliter tantum, ut patet: et sic conscientia in ipsis non est nisi experientia sensibilis interna.

sunt solæ vires executivæ cognoscitivæ, ex quarum exercitio fiunt iudicia et ratiocinia et omnes operationes intellectivæ.

Vis autem attendendi videtur duobus contineri: nempe vi intuitiva, et potentia passiva, quæ per voluntatem converti quodammodo possit sic vel sic, et obiicere intellectui agenti hoc vel illud attentionis obiectum. Idem dicendum de vi reflectendi, cum hac differentia, quod, quum reflexio feratur in modificationes ipsas subiecti, potentia passiva accipi debet non secundum quod alia obiecta intelligibilia præsentare potest intellectui agenti, sed secundum quod se ipsam exhibet ut sic vel sic affectam.

Ad explicandum autem quomodo voluntas utatur vi attendendi et reflectendi, observandum est quod de pluribus obiectorum speciebus aliquæ possunt magis directe obiici intellectui agenti, aliquæ magis oblique: sicut dum oculus legit in libro, habet totam paginam præsentem, et tamen tota eius attentio fertur ad unam lineam, vel ad unum vocabulum. Ex quo deducitur quod præsentia multorum non impedit attentionem ad unum, dummodo illud fiat magis directe præsens. Et oculus quidem, dum totam paginam habet præsentem, habet præsentiorem lineam, cui attendit, eo quod intuitus eius in illam feratur directe, in alias oblique; quod obtineri potest sive movendo librum ante oculum, sive convertendo oculum ad eam lineam: intellectus autem receptivus specierum habet se ad modum paginæ præsentis, in qua plures lineæ exhibentur; quare si intuitus possit directe ferri in unam speciem, oblique in cæteras, sive ideo quia species ipsa magis directe se obiiciat, sive ideo quia intuitus convertitur ad illam, habebitur attentio. Sed quia intellectus ut agens non patitur converti, ideo superest dicendum converti intellectum passivum, seu species in eo servatas, ut magis directe obiiciant se videndas.

Sic igitur tota possibilitas attentionis imperatæ pendet a possibilitate præsentandi magis directe unam speciem, quam alias: et imperium voluntatis, quo imperatur attentio, habet adæquatam executionem in intellectu passivo, quum actus attendendi, prout procedit ab intuente, non cadat sub imperio voluntatis. Et hoc

est quod ait S. Thomas, *voluntatem uti speciebus prout vult*: qui modus dicendi est valde notabilis, quia brevissime exprimit sensum in quo voluntas dicitur imperare attentionem et reflexionem.

Superest quærendum quomodo voluntas hanc speciem vel illam, prout vult, intellectui agenti obiiciat. Et videtur esse in ipsa rerum natura, ut quo anima magis movetur actu secundum affectum, eius species sit actu præsentior virtuti intuitivæ. Nam illud et præsens est dum actu movet affectum, et præsentius quam alia, quæ actu non movent affectum. Quando autem voluntas imperat attentionem, non imperat nisi quia vult, id est quia actu moveri se sinit secundum affectum ab obiecto, ut cogitabili, seu quia cogitatio de tali obiecto habet actu rationem boni pro cogitante. Ergo dum voluntas imperat attentionem huic obiecto, species huius obiecti, ob connexionem quam habet cum affectu quem excitavit, per actualem affectus existentiam in anima reducitur et revocatur actu ad præsentiam intellectus agentis: aliæ autem species obiectorum quæ actu non movent secundum affectum, non actu revocantur, sed manent in passivitate intellectiva habitualiter tantum.

Hinc explicatur etiam attentio spontanea, quam voluntas non imperat actu libero sed instinctivo, ut in cogitationibus involuntariis accidit: in quo casu intuitus huius speciei potius quam illius pendet ab affectu instinctivo.

Eadem explicatio reflexioni applicari potest, quæ non differt ab attentione nisi secundum materiam; unde concludimus, vim attendendi et reflectendi esse vim intuitivam ut terminabilem ad obiectum, vel ad subiectum, secundum quod alterutrum actu magis allicit voluntatem cogitandi, et per hoc fit magis directe præsens intellectui agenti.

Corollarium I. Sequitur, voluntatem non imperare directe et explicite attentionem neque reflexionem, sed dici imperare ideo tantum, quia propter affectum, quo moveri se sinit, est causa cur excitetur et fiat actu præsens intellectui species obiecti, a quo movetur: per hoc enim virtus intuitiva intuebitur non tamquam ex imperio cui subiiciatur, sed ex intrinseca necessitate, quamdiu

species obiecti tenebitur præsens. Quare voluntas in tantum imperat attentionem vel reflexionem, in quantum libere ponit a se ipsa conditionem, qua posita, necessario sequitur attentio vel reflexio; ponit autem hanc conditionem, dum se affici sinit ab obiecto ut cogitabili, id est dum amat illud cogitare. Cæterum nequit voluntas, ut alibi ostensum est, imperare intellectui activo, qui est actus: quælibet enim potentia secundum illud potest recipere imperium, secundum quod potest moveri, id est secundum suam passivitatem tantum.

Corollarium II. Actio convertendi attentionem de uno obiecto ad aliud exigit simpliciter, ut voluntas intensius cupiat hoc cogitare, quam illud. Et hoc iterum reducit nos ad expressionem S. Thomæ, quod *voluntas utitur speciebus prout vult,* et reddit rationem cur res ita se habeat, quia ostendit ipsum *velle hoc cogitare* esse de facto idem ac præsentationem huius obiecti secundum speciem coram intellectu agente.

29. Quæ diximus de facultate attendendi et reflectendi, quam habet purus spiritus, paucis mutatis applicari possunt naturis pure sensitivis, substituendo videlicet sensum agentem et patientem intellectui agenti et patienti, appetitum sensitivum rationali, et obiectum sensibile intelligibili. Quare ne inutiliter repetatur præcedens discussio, adnotabimus hic tantum conclusionem, id est, quod in subiecto pure sensitivo vis attendendi et reflectendi est vis apprehensiva sensibilium ut terminabilis ad obiectum vel ad subiectum, secundum quod alterutrum actu magis allicit appetitum cognitionis sensibilis, seu secundum quod magis trahit ad velle cogitare: per hoc enim ipsum phantasma magis directe fit præsens sensui agenti.

30. Consequenter in composito ex anima et corpore vis attendendi et reflectendi ad sensibilia et ad sensationes fit capax ulterioris perfectionis in suo actu ex eo quod principium activum habeat simul vim attendendi et reflectendi ad intelligibilitatem sensibilium. Nam intuitio intelligibilium quæ latent in sensibilibus auget firmitatem et extensionem attentionis, quum vis intellectiva et regat subiectum in applicanda vi sensitiva, et faciat

ipsa sensibilia cum maiore distinctione percipi: sic alio oculo considerat picturam homo, alio bos.

E converso vis attendendi et reflectendi ad intelligibilia latentia in sensibilibus, in composito de quo loquimur, fit dependens quoad exercitium a vi attendendi et reflectendi ad sensibilia: cuius rei ratio patet ex dictis (n. 21) de vi intellectiva, qualis est in eodem composito. Atque eadem vis attendendi et reflectendi ad quælibet rationalia semper exercebitur actu cum aliqua attentione aut reflexione ad aliqua sensibilia, ut ex ibidem dictis et ex ipsa natura compositi resultat.

31. Quæritur septimo, *quænam sint et quomodo applicentur vires executivæ actuum transeuntium.*

Respondeo, quod quatuor distinguuntur in puro spiritu ad extra ordinata: vis illuminativa, allicitiva, motiva per locum, informativa: ex quibus sola vis illuminativa et locomotiva sunt vires executivæ. Vis enim allicitiva, ex dictis in præcedente tractatu (n. 48, 49), non est aliud nisi vis illuminativa ab ulteriore effectu, quem præparat, denominata. De vi autem informativa aliunde certum est eam non esse vim executivam, quum non subordinetur voluntati tamquam aliqua potentia libere exercenda, sed sit ipsa substantia animæ, ut in actu primo informandi. Quare vis informativa non est aliqua virtus, quæ concipi debeat per conceptum præcisivum tamquam aliquid animæ, sed concipienda est per complexionem omnium conceptuum, quibus substantia animæ dat fundamentum, id est ut anima adæquate sumpta, et secundum adæquatum suum esse actuativa corporis. Solum enim ut adæquate terminata in esse intellectivo et volitivo est principium completæ vitæ spiritualis, et per hoc est apta communicare corpori organico in potentia vitam habenti ipsum esse viventis, sine quo non constitueretur unum naturale vivens. Apparet autem, quod si virtus informativa non esset ipsa substantia animæ adæquate sumpta, sed aliquid eius, v. gr. virtus intellectiva ut sic, quum in solo actu intellectivo non compleatur vita, sed tantum inchoëtur, talis virtus non posset actuare vitam in corpore organico, nisi inchoative; quod repugnat; quia actus

hic sic inchoatus esset pura præcisio metaphysica, quæ in ordine physico inveniri non potest. Quare necesse est, ipsam animæ substantiam adæquate sumptam et per se totam informare suum corpus; et consequenter nullam esse in anima virtutem informativam distinctam etiam metaphysice a substantia eius, quæ habeat rationem vis executivæ pendentis ab applicatione per voluntatem facienda. Manent ergo solum vis illuminativa et vis locomotiva.

32. His positis, iam scimus, quod vis illuminativa, seu motiva spirituum, est vis executiva actus spiritualis transeuntis ex spiritu in spiritum: et quærendum de ea manet, quibus constituatur et quomodo voluntati subiiciatur. Et ad primum quod attinet, a falsa quadam hypothesi incipiam, ut per eius exclusionem ad veritatem facilior sit via. Videtur enim prima fronte, quod illuminatio, seu manifestatio alicuius intelligibilis fieri debeat per conversionem quamdam intellectus passivi, habentis in se speciem illius intelligibilis, ad illum cui communicatio facienda est: ex qua conversione videretur sequi, quod lux obiecti intelligibilis, qualis recepta est in intellectu per speciem, reflectatur in intellectum alterius, et sic fiat impressiva speciei in alterius passivitate; per hoc enim fieret illuminatio. Sic igitur intellectus passivus unius spiritus, nempe illuminantis, compararetur speculo reflectenti lucem, qua illustratur, ad arbitrium illuminantis, qui posset hanc potentiam specularem convertere prout vellet. Atque si hoc ita sit, duo requirentur in intellectu illuminantis ad vim illuminativam: 1° vis reflexiva lucis spiritualis extra subiectum: 2° convertibilitas ad quemlibet intellectum pro arbitrio voluntatis.

Ad hæc, quum spiritus spiritui communicare seu manifestare possit non suas cogitationes tantum, sed etiam suos affectus, etiam liberos, quæri posset, utrum etiam passivitas affectiva debeat considerari tamquam alia potentia specularis reflectens suos affectus extra subiectum, et convertibilis ad nutum voluntatis. Non enim videtur sufficere unica vis specularis ad reflectendas cogitationes et affectus liberos. In physica quidem lux et caloricum simul ab eodem speculo reflectuntur: sed, licet

possimus comparare luci id quo manifestantur ideæ, et calorico id quo communicantur affectus (nam omnis amor est quidam ardor, et affectus sunt tamquam calor vitalis animæ), non tamen necessario qui communicat suam cogitationem manifestat affectum ex ea in se libere provenientem; et ideo non videtur posse per unam potentiam specularem fieri tum idearum, tum affectuum communicationem. Dixi *affectus liberos*; nam motus primi, qui sponte sequuntur ex apprehensione prima obiecti, ex natura rei communicantur implicite per ipsam communicationem speciei referentis tale obiectum, dummodo hæc communicetur alteri adæquate prout est in communicante, et non secundum aliquid tantum.

33. Hæc tamen hypothesis non potest stare. Et quidem nulla est necessitas secundæ potentiæ specularis: 1° quia ut spiritus spiritui manifestet suos affectus, etiam liberos, sufficit ut reflectat in eum spiritualem lucem, qua ipse videt suum statum affectivum: status enim affectivus est obiectum intime præsens imprimens speciem sui in passivitate intellectus: si ergo intellectus reflectat lucem ab hoc obiecto interno provenientem, poterit manifestare affectus suos. 2° Quia potentia specularis affectiva non potest dirigi ad aliquam passivitatem alterius; ergo inutilis est; ergo nulla est. Non enim dirigetur ad passivitatem affectivam alterius, quia spiritus non movetur in affectu nisi per cognitionem: nec dirigetur ad passivitatem eius intellectivam, quia hæc est receptiva lucis, non affectus. 3°. Quia si qua esset potentia reflectens affectus, ea ordinaretur ad imprimendum, non ad manifestandum affectum: hic autem agimus de vi manifestativa tantum; ergo hæc nova vis specularis nullum haberet scopum. Et præterea ex dictis alibi nulla vis creata potest directe imprimere affectum alteri*. Quare vis illuminativa unica potentia speculari indiget.

* Obiter notetur, quod, e converso, quum potentia specularis affectiva, etiamsi quis eam supponeret, non habeat cui possit reflectere affectus, ut ex probatis apparet, oritur hinc novum argumentum ad ostendendum, nullam vim creatam posse imprimere directe motum voluntati alterius, ut alibi iam ostensum est.

34. Quod autem hæc potentia specularis sit intellectus passivus, ut sic, falsum esse deprehenditur ex pluribus. Nam, quum intellectus passivus, ut sic, non habeat aliquam virtutem activam, nequit voluntas imperare intellectui passivo aliquam actionem: et consequenter vis, quæ facit impressionem in intellectu illuminati, est aliquid distinctum a passivitate intellectiva, estque, saltem ex parte, vis ipsius intelligibilis ut actu præsentis in intellectu illuminantis. Deinde notandum est, quod in illuminatione non ostenditur obiectum ut in se est, sed ostenditur ut cognitum illuminanti: et consequenter intelligibile non agit directe in intellectum illuminati, sed reflexe tantum; quia propter illuminantis actionem datur intelligi illuminato, obiectum, circa quod illuminatur, esse in mente illuminantis. Ex his autem eruitur, vim specularem non esse in intellectu passivo ut sic, sed in intellectu adæquate sumpto; quia reflexio luminis non potest fieri, nisi in quantum intellectus agens illud lumen obiecti videt actu, seu pronuntiat verbum internum, et hunc eumdem actum alterius intellectui obiicit apprehendendum. Sic enim alterius intellectus impressionem recipiet non ab obiecto ut est in se, sed ab obiecto ut est actu cognitum illuminanti, et cognoscet se cognoscere rem alteri cognitam et ab altero a se actu provenientem; non enim recipit illuminationem ab altero quin illum quoque esse videat. Quæstio autem de conversione potentiæ specularis resolvenda est dicendo, quod non fit aliqua conversio intellectus passivi ad extra, quum non pertineat ad eum reflectere lucem ad extra, immo debeat, ut complens vim intellectivam, esse conversus perpetuo secundum directionem ad intra. Quum autem virtus reflectendi lucem intellectualem sit propria intellectus adæquate sumpti et actu lucem illam habentis, ad intellectum adæquate sumptum et actu percipientem aliquid pertinet convertere seu dirigere lucem, qua actu illustratur, ad intellectum illuminati; et sic intellectus adæquate sumptus, et quidem actu percipiens, est potentia specularis conversiva luminis ad extra.

35. Quomodo autem de facto ex voluntatis imperio fiat hæc

conversio, probabiliter explicari potest, dicendo quod unus spiritus eo ipso quod suum esse substantiale alteri præbet aspiciendum, obiicit alteri suum actum intellectivum alicuius rei, dummodo maneat in actu intuendi rem illam, dum noscit se aspici ab alio, et actum suum voluntate dirigat in alium. Et sic quæstio, quæ fit de modo manifestandi suas modificationes, reducitur ad hanc: Quomodo spiritus præbeat suum esse substantiale aspiciendum alteri. Hic vero, ut in re valde arcana iuvemur aliqua similitudine, possumus dicere, quod spiritus suam substantiam alteri videndam præbet eodem fere modo, quo unus homo seipsum alteri manifestat, constituendo se in illo *ubi* versus quod oculi alterius intuentur: sensibilia enim sunt analoga intelligibilibus. Quum vero *ubi* intellectuale sit ille terminus intelligibilitatis, ad quem terminatur intuitus per speciem, seu ipsa species intelligibilis ut repræsentativa obiecti, videtur probabile, quod spiritus se constituat in eo *ubi* intellectuali in quo est alter spiritus, si constituat se actu cogitantem eam rem intelligibilem, quam actu cogitat ille alter spiritus, vel saltem aliquid cum ea re connexum. Hæc enim sive identitas, sive propinquitas obiectorum, de quibus uterque actu cogitat, faciet propinquitatem in *ubi* spirituali utriusque, et unum alteri præsentem constituet. Non difficile autem erit uni spiritui invenire obiectum, de quo alius spiritus specialiter actu cogitat: necessario enim cogitat de seipso, et habet in seipso suum *ubi* substantiale, absolutum, intrinsecum (ut dicetur in tractatu de accidentibus cap. I.). Si ergo unus spiritus cogitet de alio, fiet ipse per *ubi* accidentale et relativum in eo *ubi* in quo alius est substantialiter et absolute. Nihil aliud igitur videtur requiri ad hoc ut spiritus det se libere videndum alteri spiritui, nisi ut de illo actu cogitet, aut saltem de re ab eo cogitata: quod quum fiet ex voluntate deliberata, dicetur voluntas convertere virtutem specularem intellectualem ad extra; tunc enim subiectum ostendit et seipsum, et, si vult, suas actuales modificationes, ut aliquod intelligibile alteri præsens. Potest autem et sine deliberatione, seu casu fortuito, aliquis spiritus alteri obviam

fieri, si fortuito uterque de eadem re aut simili cogitet; tunc enim occurrent sibi in *ubi* accidentali et tamquam in eadem linea motus communis. Hinc angeli beati, qui Deum intuentur, in ipso Deo se mutuo vident, ut in eadem ubicatione intellectuali existentes.

Vis igitur illuminativa, ut tandem concludam, videtur exerceri per voluntatem sequenti modo:

1°. Unus spiritus libere volens aliquid alteri manifestare, convertit cogitationem suam ad illum vel ad res ad ipsum pertinentes. Per hoc autem facit se alteri præsentem et visibilem in eodem *ubi*, et movet illum per intelligibilitatem sui esse.

2°. Actuat simul attentionem ad determinatum obiectum, et voluntarie actum hunc suum ad alterum dirigit; atque ita ad eum conversus movet illum per intelligibilitatem obiecti quod actu cogitat; ostendit enim in seipso lucem illius obiecti, et quidem sub diversis rationibus, si actualis cogitatio de eo diversas rationes successive attingat.

3°. Spiritus, qui illuminatur, dum videt illuminantem sub hac luce, intelligit obiectum prout actu est in illuminante, et ex actione, qua illuminatur, agnoscit lucem hanc obiecti ad se dirigi per voluntariam alterius conversionem.

36. In composito ex spiritu et materia vis communicativa idearum, atque aliarum affectionum spiritualium et intelligibilium, fiet etiam vis communicativa affectionum sensibilium: sed pendebit, quoad exercitium, ab organis corporeis, saltem si manifestatio dirigatur ad aliud compositum ex anima et corpore; quia tale compositum, ex supra dictis, non habet vim primo apprehensivam intelligibilium nisi ut in obiectis sensibilibus se ostendunt. Hinc corpus in potentia vitam habens debet *communiter* et *per se* ita esse dispositum, ut quædam organa facile possint servire huic ministerio et complere vim illuminativam in esse naturali: debent autem habere maximam mobilitatem ac versatilitatem, et posse maximam varietatem motuum sensibilium causare, ut possint tam multas rerum rationes universales et particulares, quæ sensu atque intellectu capiuntur, aliis mani-

festare cum ea distinctione et claritate, qua fulgent in mente, et sine nimio temporis dispendio. Atque organa huiusmodi possunt esse plura ad unum effectum conspirantia: sed unum saltem *communiter* et *per se* est necessarium, ut spiritus in corpore existens non privetur naturali facultate suas ideas manifestandi.

Dixi tamen *communiter* et *per se*; quia per accidens et in casu particulari poterit compositum esse imperfectum, et carere expedito organo idearum manifestativo; hoc enim non requiritur absolute ad esse compositi (quum respiciat operationem ad extra) sed tantum ad convenienter esse. Immo, quia vis manifestativa idearum nequit exerceri donec acquisitæ sint ideæ, et cognoscatur motivum impellens ad eas manifestandas, non est necesse, organa manifestativa esse perfecta et expedita ad agendum statim ab initio in corpore informabili, sed sufficit et conveniens est, ut post informationem gradatim evolvantur et perficiantur, ut tunc sint naturaliter expedita, quum fuerit acquisita et materia sufficiens communicationis et cognitio motivi impellentis ad communicationem faciendam. Vis idearum manifestativa in homine est facultas loquendi, cuius organum est os, seu lingua, dentes, palatum, labia, guttur etc., et præterea oculi, manus etc., tamquam organa secundaria. Quia vero manifestatio ordinatur ad aliquem, in quo recipi debet, consequens est ut in hoc sit organum receptivum motus producti a manifestante suas ideas. Est ergo in composito ex spiritu et materia etiam organum receptivum communicationis idearum: quod organum in homine est auris, et præterea oculi, atque alii sensus, sed secundario tantum*.

* Bruta et infantuli carent loquela, quia habent perceptiones determinatas ad unum, quas non consilio, sed naturali necessitate manifestare impelluntur: loquela autem ad diversos rerum respectus intellective cognitos manifestandos ordinatur sub imperio voluntatis liberæ. Sed bruta pleraque non carent auribus, sicuti nec infantes: bruta quidem, quia apta sunt ad recipiendas impressiones sensibiles, infantes vero quia insuper debent paullatim discere ex loquela aliorum valorem signorum, quibus res cognitæ significantur.

Quia vero signa sensibilia non habent *de se* vim specularem, qua repræsentent ideas manifestantis (nulla enim est *de se* proportio inter sensibile et intelligibile, et motus per *ubi* materiale et locale non habet aliquem necessarium nexum cum ubicatione metaphorica intellectus), ideo signa sensibilia non habent *de se* ut manifestent ideas, si materialiter accipiantur: sed requiritur ut hi motus externi prius adhibeantur ad manifestandas res externas sensibiles, cum quibus habent proportionem aliquam, ut possint deinde per consuetudinem paullatim introductam, et ex conventione, assumi tamquam signa ad significandas rationes intelligibiles earumdem rerum sensibilium, et transferri etiam ad intelligibilia separata ab omni ratione sensibili.

Itaque in composito ex spiritu et materia:

1°. Cogitatio, qua unus spiritus de alio cogitans fit illi præsens in *ubi* intellectuali, mutatur in actum, quo una persona alteri præsentem se sistit in *ubi* locali, saltem secundum talem relationem propinquitatis, quæ medium materiale communicationis, v. gr. aërem aut lucem, non excedat. Actus autem, quo unus spiritus videt alium mutatur in actum visionis corporalis, aut alium realiter vel ex conventione æquivalentem, quo persona, cui fit communicatio, attentionem præbere possit communicanti.

2°. Actuatio attentionis circa determinatum obiectum et directio huius actus per voluntatem, per quæ spiritus ostendit se alteri ut luce obiecti illustratum, completur per actum quo organa externa applicantur ad ostendendam eamdem lucem signis sensibilibus.

3°. Sicut spiritus videt intellectualiter obiectum cum ea luce et sub iis respectibus, cum qua et sub quibus ei præsentatur in actu cognoscitivo alterius, ita una persona percipit sensibili medio obiectum cum ea luce et sub iis respectibus, cum qua et sub quibus præsentatur in signis sensibilibus, in quantum scilicet signa sensibilia habent proportionem ad illud manifestandum: et per actionem ipsam loquentis agnoscit, communicationem sibi ab eo fieri.

37. Addamus nunc pauca de vi locomotiva, quæ est vis

executiva actus spiritualis transeuntis in subiectum materiale. Vidimus in præcedente tractatu (n. 52, 53) inesse spiritibus vim motivam corporum, quæ non distinguitur ex parte spirituum a vi informativa corporum, sed tantum ex parte termini materialis. Si enim terminus materialis sit in potentia vitam habens, et ideo informabilis, substantia spiritualis quæ ad eum naturaliter terminatur, terminabitur adæquate ut forma ad materiam postulantem vivere, et propter hanc naturalem exigentiam vitæ fiet unum per se naturaliter vivens. Si vero terminus materialis non sit in potentia vitam habens, et ideo non sit informabilis, substantia spiritualis non dicet aliquem ordinem naturalem ad illum, et, quum libere ad eum terminat seipsam, non terminabitur adæquate ut forma dans vivere, sed inadæquate ut virtus dans motum, ad quem solum materia illa est in potentia; et sic non dicetur quod substantia spiritualis est forma motus, sed quod virtus motiva spiritus actuat motum efficienter; quia actuatio motus non est adæquata et naturalis terminatio substantiæ spiritualis, sicut informatio, sed terminatio accidentalis, et secundum aliquid tantum, per quam accipit nomen virtutis actuantis accidentaliter motum: et propter hoc non fiet ex hac virtute et corpore moto unum per se, sed unum per accidens. Corpus vero informatum, eo ipso quod ab anima recipit vitam, a fortiori recipit motum, ut patet: sed motus, qui ad vitam non requiruntur, et qui libere imperantur a voluntate, sunt etiam in corpore informato accidentales; spontanei autem, quibus movetur organismus, sunt proprie naturales. Sic dum cibus satis digestus est et distributus per debita viscera, ut sit capax concurrendi active ad vitam sensitivam compositi, statim informatur ab anima, ut fiat pars compositi actu vivens: sed operatio digestiva et subsequens informatio non pendent ab aliqua vi executiva quæ pareat voluntati.

Vis motiva corporum, prout est in composito ex spiritu et materia, est dependens quoad exercitium ab ipsis organis corporeis, quibus uti debet ad quævis corpora movenda. Et hoc consequitur partim ex eo quod vis motiva sit vis infor-

mativa ut applicata materiæ incapaci recipiendi vitam, partim ex eo quod in composito illo exerceatur consequenter ad informationem; quum enim per informationem tota animæ substantia terminetur ad corpus quod informat, et quodammodo alligetur physice suo corpori, vis motiva exercebitur consequenter ad alligationem illam; et sic non nisi cum dependentia ab organis et per organa movebit alia corpora.

Generaliter ergo vis motiva, quæ est in composito, libere applicatur vel ad movendum ipsum corpus informatum, vel ad movenda alia corpora: corpori informato applicatur immediate pro organismi dispositione: aliis corporibus applicatur mediante motu corporis informati.

CAPUT II.

DE NATURA ET FACULTATIBUS HOMINIS.

38. Vidimus hucusque quomodo ex spiritu et materia conflari possit unum per se compositum naturale, et quæ facultates resultent ex utriusque substantiæ in unam naturam conspiratione. Quæ autem dicta sunt, universaliter conveniunt omnibus creaturis intellectivis simul et sensitivis, quæ concipi possunt creabiles, licet ab homine in pluribus organis differrent: ut si qui essent habitatores planetarum, aut aliorum astrorum, cum diversa corporis constitutione. Nunc, inverso ordine, ex eo quod in homine inveniantur omnes facultates propriæ compositi ex spiritu et materia, facile ostendere possumus hominem ex spiritu et materia esse compositum. Nam in quo insunt facultates propriæ solius compositi ex spiritu et materia, in eo est compositio spiritus et materiæ. Atqui in homine insunt facultates propriæ solius compositi ex spiritu et materia. Ergo homo est compositus ex spiritu et materia. Huius syllogismi maior est evidens: minor vero ostenditur enumerando facultates, quæ noscuntur inesse homini, et demonstrando quod tales facultates sint propriæ solius compositi ex spiritu et materia.

Atque hoc primo efficiemus in hoc capite, in quo naturam hominis, tum in specie facultates cognoscitivam et appetitivam, tribus distinctis articulis, perscrutabimur.

ARTICULUS PRIMUS.

De physicis constitutivis humanæ naturæ.

39. Quæstio est contra materialistas præsertim, qui animam spiritualem non admittunt; nam quod attinet ad idealistas, qui negant corporum existentiam, ii non sunt hoc loco refutandi, quum non solum corpus humanum, sed omnia corpora negent existere: refutari autem solent in logica vel in cosmologia.

Quæritur ergo primo, *an sit aliquid in homine præter materiam et affectiones materiæ.*

Respondeo affirmative. Nam est evidenter in homine vita sensitiva, quæ exercetur per actus cognoscitivos et appetitivos sensibilium: atqui hi actus nequeunt esse in pura materia; ergo ubi est vita sensitiva, ibi est aliquid præter materiam. Et minor probatur; nam 1° si actus cognoscitivus et appetitivus est in pura materia, materia debet habere principium vitale: et sic omnis materia viveret et sentiret et a seipsa se moveret, quod est contra facta evidentia, et physicæ repugnat: 2° materia non habet nisi passivitatem receptivam motus localis, ut liquet ex dictis in tractatu de primis principiis et de substantia corporea. Atqui habere actum cognoscitivum vel appetitivum rei sensibilis non est habere motum localem; primum enim est agere, secundum est pati; ergo non potest pura materia habere actum appetitivum vel cognoscitivum.

Quod ut melius pateat, considerandum est, actum cognoscitivum sensibilium esse impossibilem, nisi et obiectum sensibile imprimat speciem aliquam sui in subiecto, et subiectum habeat vim intuitivam obiecti per speciem præsentis in passivitate ipsius subiecti. Iam vero in subiecto pure materiali, quantumvis organico, potest quidem fieri impressio proportionata actioni obiecti (ut imago obiecti in oculo aperto cadaveris), sed frustra

quæritur vis intuitiva, quæ, posita tali impressione, procedat ad actum apprehendendi. Nam in subiecto pure materiali impressio recipitur per actuationem motus localis in partibus sive organicis, sive non: et huius motus non alius effectus esse potest nisi mutatio relativa distantiæ partium in spatio. Totum autem hoc est pati. Ad intuendum vero requiritur vis activa, quum intueri sit agere: at vis activa intuitiva nulla est in pura materia, immo pugnat cum notione materiæ, quæ est essentialiter iners. Nam vis intuitiva est vis productiva actionis immanentis, quum omnis cognitio faciat cognitum esse in cognoscente: atqui vis productiva actionis immanentis pugnat cum inertia materiæ; ergo et vis intuitiva. Minor patet; quia producere actum immanentem est modificare seipsum: quod autem est iners nequit modificari nisi ab extra; in hoc enim consistit inertia materiæ, quod materia se habeat pure passive quoad recipiendum motum.

Nec dicas, vim productivam actus immanentis fore pugnantem cum inertia materiæ si actus immanens, quem produceret, esset actus sibi dandi motum localem, non vero si sit actus intuitivus, quum inertia tribuatur materiæ in ordine tantum ad motum localem. Nam contra est; si enim per aliquam vim materia posset cognoscere, per eamdem a fortiori posset sibi dare motum localem. Etenim vis cognoscendi, quæ est vitalis, eminenter continet vim motivam, quæ est inferioris ordinis, ut constat ex eo quod omne animal movere se possit per locum, quamdiu est in eo vitalis operatio.

Nec dici potest, cognitionem sensibilium esse puram passionem, qua recipitur species ab obiecto; absurdum enim est ponere speciem sine vidente, sicut absurdum est ponere imaginem actu in speculo sine aliquo oculo actu aspiciente; dicitur enim imago in ordine ad oculum, qui si nullus esset, numquam haberetur ratio imaginis. Et præterea in cadavere manet potentia receptiva impressionis materialis, nec ideo manet aliqua intuitionis possibilitas.

Nec dici potest, quod cognitio sensibilium sit actus transiens, quo una pars organi sensitivi mota movet aliam; quia resultatio

huius motionis 1° est pura mutatio passiva relationum ubicativarum, 2° nullo modo cognitionem aut intuitionem potest constituere, 3° locum habet etiam in cadavere et in omnibus aliis compositis materialibus non cognoscitivis.

Nec tandem dici potest, quod vis cognoscitiva sensibilium sit aliqua materiæ modificatio. Nam 1° vis cognoscitiva est vis activa; sed vis activa entis est forma eius substantialis; et nulla modificatio est forma substantialis; ergo. 2°. Illud ad quod præstandum non se extendit virtus formæ dantis esse materiæ, multo minus præstari potest a forma accidentali, quæ modificet quomodocumque materiam; quum hæc non subsistat nisi vi illius. 3°. Omnis et sola modificatio receptibilis in materia est motus localis; motus autem est passio, et hæc nullo modo continet vim activam. Unde omnibus modis necesse est concludere, ex hoc quod homo sit cognoscitivus sensibilium, esse in homine aliquid præter materiam et materiæ modificationes.

40. Idem a fortiori concludetur, si attendamus ad vim sensibilium appetitivam. Nam hæc vis exerceri nequit, nisi obiectum apprehendatur, et apprehensio eius in apprehendente existens imprimat motum in affectu. Appetitus enim movetur a bono cognito, ut scimus; unde hæc fieri potest facillima simul et solidissima argumentatio: Subiectum appetitionis necessario habere debet duas passivitates diversæ speciei: unam, quæ movetur ab obiecto antecedenter ad cognitionem obiecti, et est passivitas facultatis cognoscitivæ: aliam, quæ movetur consequenter ad cognitionem obiecti, et est passivitas facultatis appetitivæ. Atqui materia non habet duas passivitates diversæ speciei, sed solam passivitatem motus localis. Ergo ubi est pura materia, ibi omnino impossibilis est motus excitans appetitum.

Præterea appetere non est tantum pati, sed etiam agere, et quidem actu diversæ speciei ab actu cognoscitivo. Sicut ergo duplex passivitas, ita etiam duplicis speciei activitas requiritur in eo cui convenit appetere. Atqui in materia non est nisi unica activitas et quidem prorsus improportionata ad proprie appetendum. Ergo. Insuper actus appetendi est actus immanens; ergo

nequit esse ubi sola est materia; quum hæc careat actu immanente. Ergo est in homine aliquid præter materiam.

41. Idem adhuc fortius concludetur, considerando esse in homine conscientiam suarum affectionum sensibilium. Nam nulla materia potest habere conscientiam de impressionibus in sua passivitate receptis: et ratio est, quia conscientia exigit intuitum sui ipsius; materia autem, etiamsi intueretur aliquid (quod ex dictis est stultum fingere), intueretur *extra se,* iuxta indolem virtutis suæ. Unde omnino absurdum est ponere conscientiam in pura materia.

Dices. Etiamsi materia quælibet agat extra se, tamen in composito ex multis partibus materialibus possibilis est actio immanens; quia actio partis in partem est actio recepta in ipso subiecto composito, videlicet in eius organis.

Respondeo, hoc ad summum sufficere ad exercendam vegetationem, quæ est in materia, ut alibi diximus: non autem ad habendam conscientiam. Nam conscientia non est aliqua passio simpliciter, sicut motus receptus in partibus materiæ, sed est actus cognoscitivus sui, seu terminatus ad agentem: iam vero nulla pars materiæ terminat suum actum ad seipsam, sed semper alia materia agit et alia patitur. Quæro autem, cur materialistæ, qui hoc obiiciunt, non tribuant conscientiam horologio, in quo una pars movet aliam, sed tantum animali? Hoc enim ipso satis ostendunt vel suum argumentum nihil valere, vel se non audere deducere consequentias absurdas, quæ ex eo fluerent, si valeret. Ergo aperte patet quod ad vitam sensitivam requiritur aliquid præter materiam et eius modificationes*.

42. Quod si ex vita sensitiva convincitur esse aliquid in homine præter puram materiam, multo magis ex vita intellectiva idem concludi potest. Nam præterquam quod argumenta superius facta transferri possunt ex integro a sensu ad intellectum, accedit quod vita intellectiva exercetur circa obiecta transcendentia omnem materiam, ut sunt ens, causa, substantia, virtus,

* Ergo animæ brutorum non sunt materiales, quamvis indigeant informare materiam, ut possint habere actum naturalem.

potentia, et omnes rationes rerum universales. Quum autem materia non attingat nisi materiam singularem, sequitur, hominem qui has rationes attingit habere aliquid præter materiam. Vide S. Thom. contra gent. lib. ii. c. 50.

Atque hic notabo obiter, multa alia solere afferri ab auctoribus ad probandum materiam non posse cogitare, quæ tamen non multam vim habent; quia vel supponunt materiam essentialiter constare ex partibus, vel accipiunt inertiam materiæ pro absoluta agendi incapacitate. Sic, quando argumentantur dicendo: *Compositum et extensum cogitare nequit: sed materia est composita et extensa; ergo cogitare nequit,* non suspicantur de falsitate minoris propositionis. Et similiter, quum dicunt: *Principium cogitans est activum: sed materia non est activa, quum sit iners; ergo materia non est principium cogitationis,* non considerant, activitatem et inertiam posse et debere simul esse in substantia materiali, et unum non esse negationem alterius. Quare per hæc argumenta atque alia eiusmodi non probatur efficaciter repugnantia cogitationis in pura materia: sed omnino recurrendum est ad immanentiam actus cogitativi, ex qua sola recte deducitur requiri in principio cogitationis activitatem alterius speciei ab activitate materiæ. Boschovich (Theor. phil. nat. p. 1. n. 156) defendens se ab accusatione, quod, ponendo elementa materiæ simplicia, destrueret unum ex argumentis, quibus probabant philosophi simplicitatem animæ, sic ait: *Sunt qui adhibent hoc argumentum ad excludendam capacitatem cogitandi a materia, desumptum a compositione partium: Si materia cogitaret, singulæ eius partes deberent singulas cogitationis partes habere; adeoque nulla pars obiectum perciperet, quum nulla haberet eam perceptionis partem, quam habet altera. Id argumentum in mea theoria amittitur; at id ipsum, meo quidem iudicio, vim nullam habet. Nam posset aliquis respondere, cogitationem totam indivisibilem existere in tota massa materiæ, quæ certa partium dispositione sit prædita, uti anima rationalis per tam multos philosophos, ut ut indivisibilis, in toto corpore, vel saltem in parte corporis aliqua divisibili existit, et ad eiusmodi præsentiam præstandam certa indiget dispositione partium*

ipsius corporis, qua læsa per vulnus, ipsa non potest ultra ibi esse. . . . . Unde aperte constat, eo argumento amisso, nihil omnino amitti, quod iure dolendum sit. Et hoc quidem iure asserit, quia ad retorquendum argumentum sufficeret dicere: si anima esset in corpore extenso, singulæ corporis partes deberent singulas animæ partes habere; adeoque nulla pars vitam acciperet. Quum autem hæc argumentatio sit fallax, sequitur non minus fallacem esse quando *animæ* substituitur *cogitatio.* Notandum tamen est, materialistas non posse uti exemplo animæ a Boschovich adducto: et sic præcedens argumentum, etsi non satis validum, maiorem vim ex præiudicio adversariorum acquiret.

43. Quæritur secundo, *utrum id quod est in homine præter materiam, sit aliqua substantia.*

Respondeo affirmative. Nam, sistendo pro nunc in sola vita sensitiva, evidens est, principium vitæ sensitivæ non posse esse nisi substantiam; secus enim esset accidens, et quidem accidens materiale. Atqui evidenter accidens materiale nequit esse principium vitæ sensitivæ. Ergo. Minor constat ex supradictis; quia accidens materiale nequit habere virtutem, quam ne remote quidem habet substantia materialis. Maior vero cito probatur; quia in ordine physico non datur medium inter substantiam et accidens.

Atque hic posset aliquis dicere, principium vitæ in tantum debere dici substantiam vel accidens, in quantum esset ens. Atqui non est necesse principium vitæ esse ens; nam principium vitæ est forma viventis; sed forma non est ens, sed id quo ens est; ergo. Ad quod respondendum est, quod principium vitæ est quidem forma *naturalis* viventis sensitivi, sed non forma stricte *substantialis*: et licet forma substantialis non sit ens ordinis physici, forma tamen naturalis est tale ens. Et ratio responsionis est, quia principium vitale non informat corpus nisi physicum, organicum, et in potentia vitam habens. Non ergo corpus accipit primum esse simpliciter ab actu vitali, sed, antequam informetur, iam habet et primum esse, et esse compositum, et esse organicum, et esse aptum ad vitam; id est habet tum

esse substantiale, tum multiplex esse accidentale. Ergo principium vitæ non est actus dans primum esse corpori; et consequenter non est eius forma stricte substantialis, nec simul cum corpore constituit unum ens substantiale, sed est eius forma naturalis tantum, et simul cum corpore constituit unam naturam viventis. Consequitur, corpus esse ens ante informationem: hoc autem importat, formam informantem illud aut esse accidens aut substantiam; nam si principium vitale non est actus substantialis corporis, corpus non est terminus substantialis illius actus. Ergo principium vitale vel est accidens corporis, vel primo terminat suum actum entitativum in seipso per intrinsecam terminationem, et consequenter ante omnem terminationem ad corpus concipitur habere rationem entis in se substantialiter sistentis. Quia vero repugnat constituere principium vitale, etiam sensitivum tantum, in accidente corporeo, necesse est dicere, hoc principium esse substantiam independenter a corpore.

Addam hic aliam rationem valde claram et efficacem. Quod dat corpori vivere debet esse in se vivum; quum nihil agat nisi in quantum est in actu. Atqui anima dat corpori vivere; ergo anima habet in se vitam. Sed vivere est solius substantiæ; ergo anima est substantia: patet autem quod de se, et independenter a corpore.

44. *Obiicies* 1°. Principium sensitivum completur in esse sensitivi per organa corporea; ergo non habet esse, nisi ut terminatur ad corpus. Ergo non est substantia ratione sui.

Respondeo *dist. ant.* completur in esse naturali *c. ant.*, in esse substantiali *n. ant.*, et *dist. cons.* non habet esse naturale nisi ut terminatur ad corpus *c. cons.*, non habet esse substantiale nisi ut terminatur ad corpus *n. cons.* Ratio autem responsionis patebit ex omnibus, quæ replicabimus contra novas instantias: hic solum addam, distinctionem datam fundari etiam in modo loquendi S. Thomæ, qui docet (p. 1. q. 75. a. 2) *hoc aliquid accipi dupliciter, uno modo pro quocumque subsistente, alio modo pro subsistente completo in natura alicuius speciei.*

Instabis. Omnis substantia est ens de se completum: sed principium sensitivum non est ens de se completum sine corpore; nam nequit producere suos actus. Ergo.

Respondeo *dist. Mai.* completum substantialiter et in ordine ad esse *c. M.*, completum naturaliter et in ordine ad agere *n. M.*, et *contradist. min. n. cons.*

Urgebis. Quod nequit esse, nisi in alio, non est substantia. Atqui principium sensitivum nequit esse nisi in alio, id est in corpore; ergo.

Respondeo *dist. Mai.* quod nequit esse absolute nisi in alio *c. M.*, quod nequit esse naturaliter, seu ut natura completa, nisi in alio *n. M.*, et *contrad. min. n. cons.*

Subsumes. Atqui si nequit esse naturaliter nisi in alio, nequit absolute esse nisi in alio. Secus esset principium sensitivum et non esset. Esset, quia ponitur: non esset, quia careret naturali suo esse.

Respondeo *n. subs.*: ad probationem *dist. ant.* esset et non esset secundum idem *n. ant.*, secundum diversa *c. ant.* et *n. cons.* Esset enim principium sensitivum habens esse completum in ratione substantiæ, seu absolute, et incompletum in ratione causæ naturalis, seu in ordine ad operationem.

Dices. Est de ratione substantiæ habere vim causativam. Ergo quod est completum in ratione substantiæ, est completum etiam in ratione causæ.

Respondeo *dist. ant.* est de ratione substantiæ naturaliter completæ *c. ant.*, est de ratione substantiæ ut sic *subd.* habere vim causativam saltem incompletam *c. ant.*, semper completam *n. ant. et cons.*

Replicabis. Substantia et natura eius non distinguuntur nisi distinctione rationis, quæ eamdem rem considerat duplici modo; in se autem et a parte rei sunt unum et idem. Ergo quod est completum in ratione substantiæ, est completum in ratione naturæ.

Respondeo *dist. ant.* substantia completa in ratione naturæ et natura eius non distinguuntur nisi ratione *c. ant.*, substantia

completa in ratione substantiæ, et non in ratione naturæ, non distinguitur a natura nisi distinctione rationis *n. ant.*; et simili modo *distinguendo cons. nego consequentiam*. In quo argumento notandum est, latere etiam falsum suppositum, quia ratio substantiæ est *esse in se*, et ratio naturæ est esse *principium adæquatum passionum et actionum*; quum ergo dicitur quod *substantia et natura eius* non distinguuntur, iam supponitur quod illud quod est in se sit adæquatum principium operationum. Hoc autem non est verum, ut clare patet in substantia spirituali, quæ non est natura sensitiva, nec principium sentiendi adæquatum, nisi informet corpus: et tamen habet substantialiter esse. Est ergo completa ut substantia, sed incompleta ut principium sentiendi.

45. *Obiicies* 2°. Quod indiget compleri in esse naturæ est indeterminata natura: atqui repugnat substantia, quæ sit indeterminata natura. Ergo quod indiget compleri in esse naturæ non est substantia. Maior patet, quia quælibet natura determinatur per id, quo completur in esse naturæ. Minor quoque constat, quia ubi est substantia, ibi est actus substantialis: actus autem substantialis est radix determinatarum operationum, et sic est natura determinata.

Respondeo *dist. M.* est indeterminata natura, id est non est proxime et materialiter determinata ob defectum instrumenti naturalis, quo complenda est *c. M.*, non est remote et specifice determinata ex parte sui actus *n. M.*; et *dist. min.* repugnat substantia, quæ sit natura indeterminata ex parte sui actus *c. min.*, quæ sit natura indeterminata ex defectu naturalis instrumenti *n. min.* et *cons.* Ad probationem responderi potest cum eadem distinctione; nam sicuti natura potentialis, quæ indiget actuari, determinatur specifice per suam formam, ita e converso quælibet natura actualis, quæ indiget compleri, determinatur tantum materialiter et instrumentaliter ab eo, a quo completur. Actus vero substantialis est quidem natura determinata specifice ex parte sui, sed potest esse incompleta natura ex parte termini, seu instrumenti, sibi naturaliter debiti.

Dices. Ergo etiam animæ brutorum sunt substantiæ. Ergo possunt existere extra corpus. Sed hoc nemo admittet.

Respondeo *concedendo* primam sequelam. Quod attinet ad secundam, dico, animas brutorum *naturaliter* non posse existere extra corpus, sed *absolute* loquendo posse extra corpus conservari; in quo casu haberent rationem substantiæ extra statum naturæ debitum existentis. Hoc vero fateor non fieri, quia Deus sapienter administrat mundum, et sic non conservat frustra creaturas: frustra autem servaretur anima belluæ extra corpus, quia omni actu naturali careret. De qua re nonnulla notavimus in tractatu de primis principiis (n. 62), quem consule*.

* Nulla erat necessitas probandi, animam humanam esse substantiam ex eius vi sensitiva, quum multo evidentius id ipsum probetur ex eius vi intellectiva. Sed, quum probatio ex vi sensitiva deducta animas quoque brutorum ostendat esse substantias, volui hanc rem obiter attingere ad naturam animæ belluinæ magis explorandam. S. Thomas (p. 1. q. 75. a. 3) tenet, animam belluæ non esse substantiam: et eius ratio est, quia unumquodque similiter habet esse et operationem. Sed animæ brutorum per se non operantur. Ergo per se non habent esse. Hoc argumentum est optimum, si agatur de esse naturali, seu de esse, quo constituitur principium adæquatum et proximum operationis. Sed si agatur de principio incompleto et remoto, non probat nisi hoc, quod *naturaliter* tale principium nequeat a se solo stare sine suo complemento, quum naturaliter substantia ordinetur ad operandum; atque ideo anima bruti, pereunte corpore, debet cessare esse, ne frustra sit. Deinde notandum est, quod substantia *ut sic* postulat esse *in se*, non *per se*; quum illud *per se* connotet complementum ultimum substantiæ, et possit tolli a substantia, quin cesset esse substantia, saltem si agatur de complemento naturali. Sic anima humana non per se sentit, sed ut completa per corpus in esse naturæ sentientis; et tamen, pereunte corpore, manet anima cum vi sensitiva remota ac radicali: et similiter maneret anima bruti, si posset aliquid existere sine causa finali. Quid vero, si anima bruti, pereunte corpore, posset servare species sensibiles, et per illas vagari? Nolo hanc hypothesim discutere, a qua alienus sum: sed noto, neminem hucusque, quod ego sciam, protulisse aliquid quo ostendatur eius absurditas. Sed hoc obiter. Anima bruti non est substantia materialis, quia materia nequit esse principium sentiendi, ut supra vidimus: nec spiritualis, quia spiritus est natura in se completa et operativa, independenter a quavis materia: sed est substantia inferior spirituali, et nobilior materiali, carens omni compositione partium, non occupans locum ratione sui, sed existens in loco tantum virtualiter et analogice, sicut spiritus: independens a materia in suo esse substan-

46. Si vero attendamus ad operationes vitæ rationalis, quæ fiunt in homine, multo magis convincemur, principium eius vitale esse substantiam.

Primo enim inter operationes vitæ rationalis prima ac fundamentalis est actus perceptivus rationum intelligibilium, quæ sunt in rebus, quo posito fit possibile iudicare de earum relationibus, discurrere, seu evolvere unam veritatem ex alia, etc. Atqui actus percipiendi intelligibilia postulat principium, quod sit substantia. Ergo. Maior cuique constat; minor autem facile probatur. Nam principium perceptivum intelligibilium necessario habet potentiam passivam, quæ actuetur ab intelligibili, et vim activam, quæ terminetur ad intelligibile ut receptum in potentia passiva. Atqui principium eiusmodi est substantia. Ergo. Maior huius argumenti constat; nam sine vi terminativa actus ad intelligibile nulla habetur vis intellectiva, ut ex ipsis terminis apparet; et sic non solum nulla erit perceptio, sed ne principium quidem intellectivum: et similiter, si ad perceptionem obiecti non oporteret recipere aliquam determinationem ab obiecto, nulla esset ratio, cur aliquod intelligibile intelligatur et aliquod non; sola enim differentiæ ratio est, quod in uno casu obiectum sit præsens in intellectu, in alio non: sicut sola ratio cur ex multis visibilibus unum videatur, et aliud non, est quod unum faciat sui impressionem in oculo et aliud non. Et aliunde scimus, omnes in hoc axiomate concordare, quod *cognitum debet esse in cognoscente.* Minor vero sic declaratur: quod in se recipit suum actum accidentalem est substantia: sed principium, cuius virtus est terminabilis ad aliquid receptum in sua potentia passiva, recipit in se suum actum accidentalem. Ergo. Huius syllogismi maior est evidenter vera: tum quia accidens non habet actionem causativam: tum quia non est re-

tiali absolute considerato, sed dependens a materia in sua operatione, et sic indigens a materia compleri in esse naturæ sensitivæ. Est ergo anima brutorum simplex; eius tamen simplicitas differt a simplicitate elementorum materialium, quum non sit in specie materiæ: non autem differt a simplicitate substantiæ spiritualis, licet huic inferior sit specifice in ratione actus substantialis, ut evidens est.

ceptivum actionis, quum nullum accidens sit subiectum passionis : tum quia esse causativum simul et receptivum est esse actum et potentiam ab eo actuatam. Quod autem est eiusmodi est substantia; accidens enim nullam habet potentiam suam propriam in qua se ipsum actuet: quia, si eam haberet, eo ipso esset substantia, quia esset in se. Ergo esse causativum et receptivum sui actus accidentalis est esse substantiam.

Hæc ultima ratio sic breviter exponi potest. Omne agens agit in quantum est in actu; ergo quod producit actum sibi immanentem, illud actu sibi immanet. Sed sibi immanere est esse in se, seu esse substantiam. Ergo quod in se recipit suum actum accidentalem est substantia. Hoc argumentum fieri poterat etiam supra, quando loquebamur de principio sensitivo : sed quia operatio sensitiva indiget motu corporeo, minus evidenter processisset demonstratio, et reliquisset materialistis recalcitrandi locum : contra vero, quum operatio circa intelligibilia non præexigat nisi illum motum quo intelligibile movet potentiam receptivam specierum intelligibilium, qui motus non est receptibilis in corpore (quia intelligibile non movet per aliquam virtutem locomotivam, quæ sola est proportionata ut recipiatur in potentia materiali), evidens est, hunc motum non recipi in passivitate materiæ, sed in ipsa anima; et sic argumentum citius præcludit tergiversandi facultatem.

Secundo, principium quod habet conscientiam de suo esse, est substantia. Sed principium vitæ, quod est in homine, habet conscientiam de suo esse. Ergo est substantia. Minor est evidens; nam prius est scire se esse, quam scire se hoc vel illud cogitare: hoc autem secundum scimus; ergo et primum. Maior facile probatur. Nam conscientia de suo esse non habet pro obiecto aliquid extra subiectum, sed illud ipsum, quo subiectum est quoad se: ac proinde subiectum nullam indiget recipere accidentalem impressionem ab extrinseco, ut sibi conscius sit de suo esse. Ergo principium, quod habet conscientiam de suo esse est actus habens in se ipso et ratione sui suum terminum. Sed actus in se ipso et ratione sui terminatus est actus sub-

stantialis. Ergo principium habens conscientiam sui est substantia. Ultima minor patet ex eo quod omnis actus accidentalis recipitur *accidentaliter* in ente, et *aliunde* illi advenit: quod autem ens semper habet in se ipso et ratione sui, illud numquam accidentaliter in eo recipitur, quum nequeat ei aliunde advenire.

Tertio, animam humanam et esse incorpoream et esse substantiam sic ostendit S. Thomas ex eius intellectivitate (p. 1. q. 75. a. 2): *Necesse est dicere, id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens. Manifestum est enim, quod homo per intellectum cognoscere potest naturam omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura, quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum: sicut videmus quod lingua infirmi, quæ infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicuius corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus: et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum; quia natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum: sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus eiusdem coloris videtur. Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens, vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari nisi quod per se subsistit; non enim est operari nisi entis in actu: unde eo modo aliquid operatur, quo est; propter quod non dicimus quod calor calefacit, sed calidum. Relinquitur igitur, animam humanam, quæ dicitur intellectus, vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens.*

47. Sunt et alia argumenta quibus plerique probant, animam esse substantiam: sed, ut verum fatear, non puto ea, ut proponuntur, esse adeo invicta, ut ab incredulis eludi nequeant. Afferam unum aut alterum ex Valentia (disp. VI. q. 1. puncto 1) exempli causa, et ut superius dicta magis declarentur.

Primum est hoc: *Omne illud, ex quo substantia aliqua intrinsece constituitur, est substantia, et non accidens. Sed ex anima humana quædam substantia constituitur, puta homo. Ergo anima humana est substantia et non accidens.* Valentia putat minorem sui syllogismi esse de fide, eo quod de fide sit animam et corpus constituere unum hominem. Sed primo negari potest maior universaliter accepta, quia materia et forma substantialis constituunt substantiam, et tamen nec materia est substantia, nec forma est substantia. Secundo potest negari minor, quia constituere unum hominem non est constituere unam substantiam, sed unam naturam. Verum quidem est, hanc naturam constitui ex duabus substantiis; sed si hoc iure possumus dicere postquam probavimus animam esse substantiam, non possumus id supponere in ipso argumento, quo animam esse substantiam probare volumus. Quare puto hanc probationem non esse efficacem.

Secundum est hoc: *Quod naturaliter est præstantissimum in homine, non est accidens, sed substantia. Anima est eiusmodi. Ergo anima non est accidens, sed substantia.* In hoc syllogismo maior est evidens, inquit Auctor: sed quid, si incredulus dicat, id quod est præstantissimum in ente esse formam substantialem, et formam hanc non esse substantiam? Scio, hanc instantiam esse futilem, eamque superius refutavi (n. 43): sed Valentia, aliique omnes, qui tenent animam esse formam dantem primum esse corpori, et qui ponunt hominem esse unam substantiam, cogentur fateri, animam non esse nisi partem constitutivam substantiæ, id est formam, non vero substantiam. Quare secunda hæc probatio in sententia illorum auctorum non videtur sufficiens.

Tertium est hoc: *Nullum accidens est primum principium operationum vitalium. Sed omnis anima, atque adeo anima hominis, est tale principium. Ergo nulla anima est accidens, atque adeo neque anima hominis. Maior probatur; quia omne accidens agit in virtute substantiæ, cuius est accidens, ut calor in virtute substantiæ ignis, et sic de aliis. Cuius ratio est, quia sicut accidens pendet a substantia in esse, ita etiam in operari: atque ita*

nullum accidens est omnino primum principium operationis. Minor autem patet ex communi notione vocabuli. Hoc argumentum esset optimum, si insisteretur in hoc, quod operationes animæ sunt *vitales*, seu immanentes; et simile esset illi quod supra attulimus. Sed quia tantum insistitur in hoc quod omne accidens agit in virtute substantiæ, et sic non est primum principium operationis, incredulus replicare posset, quod *forma* substantialis *est id quo agens agit*; et consequenter primum principium operationis non est accidens, nec substantia, sed forma quædam, quæ simul cum corpore, et dependenter ab eo constituit substantiam. Hanc autem adversariorum evasionem argumentatio auctoris non antevertit.

Quartum est hoc: *Omne rei accidens vel est proprium, vel commune. Nulla anima est accidens proprium, vel commune. Ergo nulla anima est accidens, atque adeo neque anima hominis. Maior probatione non indiget: minor probatur. Nam si dicas animam esse accidens commune, tunc eadem res manens eadem secundum substantiam, posset ex non viva fieri viva, et contra; quod est manifeste contra omnem experientiam: quandocumque enim res desinit vivere et esse animata, experimur, mutationem eius fieri secundum substantiam, quum nequeat amplius exercere præcipuas suas operationes. Si autem dicas animam esse accidens proprium, multo minus posset tunc esse primum principium operationum vitalium, quum peculiariter dependeret a substantia illa, cuius esset proprium accidens. Itaque iam non tale accidens proprium esset anima, sed illa potius substantia prior.* Contra hoc argumentum iterum replicabit incredulus, ex eo quod anima non sit accidens, non sequi eam debere esse substantiam, sed tantum esse formam aliquam dantem primum esse substantiæ, sicut multi tenuerunt ac tenent de anima belluina.

Ex his apparet, non frustra excogitari novas rationes ad probandum animam esse substantiam. Puto autem, rationes præcedentibus numeris deductas esse omnium efficacissimas, in tantum ut illarum auxilio etiam probationes debiliores nunc allatæ acquirere possint vim sufficientem ad adversarios con-

vincendos: quare non inutiliter argumenta Valentiæ hoc loco exposita sunt.

48. Quæritur tertio, *utrum anima humana sit substantia simplex ac spiritualis.*

Respondeo affirmative; et resultat ex dictis. Nam non concipimus aliam substantiam, nisi materialem vel immaterialem. Quum autem id quod est in homine præter materiam non sit substantia materialis, sequitur esse substantiam immaterialem. Omnis autem substantia immaterialis est physice simplex, seu carens partibus, quum partes dicant materiam. Immaterialis autem substantia vel est cognoscitiva intelligibilium et universalium, et talis ut possit sine ulla dependentia a materia exercere suas operationes, vel est cognoscitiva sensibilium tantum, ac talis ut non possit exercere suas operationes nisi dependenter a materia. Si primum, substantia dicitur spiritualis: si secundum, dicitur simpliciter immaterialis. Atqui anima hominis cognoscit intelligibile et universale, et potest exercere suam operationem intelligendi independenter a materia. Ergo anima humana est spiritualis.

Quod anima humana cognoscat intelligibile et universale, non est probandum, sed assumitur ut notum cuique: et si quis hoc negaret, cum eo impossibile esset disputare, quia qui fatetur se non intelligere universalia eo ipso negat se intelligere argumentationem. Quod autem anima ideo quia cognoscere potest universale, habeat operationem independentem a materia, iam supra probavimus (n. 46) ex S. Thoma, et hic confirmatur. Nam operatio intellectiva universalium, quum recipiatur in intelligente (qui est substantia distincta a materia, ut iam scimus), non potest habere dependentiam a materia nisi vel ut ab obiecto, vel ut ab instrumento. Atqui neutrum. Nam primo, quum nulla materia sit universalis, operatio universalium intellectiva nequit pendere a materia ut proprio obiecto. Secundo instrumentum materiale in tantum requiritur ad operandum, in quantum attingenda est materia, in qua sola instrumentum materiale exerceri potest: nullo autem modo requiritur ad ope-

randum circa immaterialia et universalia, ad quæ attingenda nullam habet proportionem, ne instrumentalem quidem, quum instrumentum materiale sit determinatum ad unum, et universale, prout attingitur intelligendo, sit et maneat indeterminatum. Sicut ergo serra, quia est destinata ad secandum, est instrumentum non attingens insecabilia, ita et instrumentum materiale, quia est ad materialia, non attingit universalia. Ergo substantia intellectiva non indiget materia tamquam instrumento ad attingenda universalia: et consequenter est substantia spiritualis.

Necesse tamen est adnotare, ad occurrendum difficultatibus, quæ proponi possunt, animam humanam considerari posse vel prout est in se *substantialiter* et ratione sui, vel prout est etiam *naturaliter* coniuncta cum corpore; quum autem esse, vel non, substantiam spiritualem non competat animæ ratione coniunctionis cum corpore, sed ratione sui, omnia, quæ diximus de eius operatione intellectiva, accipienda sunt de anima secundum se considerata et præscindendo a statu naturali in quo est, quando est in corpore. Videbimus enim inferius, animam in hoc statu debere uti corpore tamquam instrumento operationis suæ etiam intellectivæ: sed hoc non ideo quia operatio intellectiva indigeat instrumento corporeo, sed ideo quia operatio intellectiva animæ coniunctæ cum corpore non est simpliciter intellectiva, sed etiam sensitiva: fatendum autem est ad operationem, quæ simul sit intellectiva et sensitiva, requiri etiam organum corporeum. Ex hoc tamen sequitur solum, quod anima humana nequit sine instrumento materiali simul intelligere et sentire: cum quo stat, quod operatio intellectiva ut sic perficiatur absque ulla dependentia ab organo corporeo.

49. *Obiicies* 1°. Materia, Deo iubente, potest cogitare: ergo anima potest esse materialis. Prob. ant. Materia non est de se vegetativa, et tamen Deus dat illi vim vegetandi. Ergo, si Deus vult, licet materia non sit de se cogitativa, poterit fieri cogitans, immo et libere volens. Ita fere Lockius.

Respondeo *n. ant.*, ad probationem *tr. ant. neg. cons.* et pari-

tatem. Nam vita vegetativa pendet a compositione et distributione partium habentium de se vim locomotivam et passivitatem motus localis, quibus proportionantur ad vitam vegetativam; vita vero cogitativa nequit esse vis compositi ex talibus partibus: 2° in vita vegetativa nulla pars vegetabilis seipsam movet, sed omnis pars ab alia movetur, et sic non habetur actus vitalis immanens agenti, sed tantum actus vitalis transiens ab una parte viventis ad aliam; contra in vita cogitativa ipsum agens recipit in se actionem suam: 3° vita vegetativa exercetur per motus locales, cum quibus materia habet proportionem; vita vero cogitativa non exercetur per motus locales, et consequenter non est aliquid eorum ad quæ materia est in potentia: 4° vita vegetativa potest optime conciliari cum inertia materiæ; contra vita cogitativa cum inertia omnino pugnat. Addi posset, quod plurimi ex philosophis etiam pro vita vegetativa exigunt animam, quæ non sit idem quod materia vegetabilis; unde iuxta illos negari posset, quod Deus det ipsi materiæ vegetationem, quum iuxta eosdem vegetatio esset materiæ non ut sic, sed ut informatæ per animam. Sed nos non utimur hac responsione, quia non constat vegetabilia habere animam.

Instabis. Ex eo quod non intelligimus quomodo materia cogitare possit, non sequitur rem esse impossibilem; nam Deus potest infinite plus quam possimus intelligere. Præterea non cognoscimus essentiam materiæ; ergo non possumus dicere quid illi repugnet. Præterea non intelligimus quomodo materia trahat materiam, nec tamen negamus attractionem; ergo a pari. Præterea omne finitum est perfectibile; sed materiam fieri cogitantem est materiam perfici; ergo. Et minor patet; nam cogitatio est quid perfectius materia.

Respondeo *n. ant.*, ad probationem *c. ant. n. cons.*; et ratio est, quia non solum non intelligimus quomodo materia cogitare possit, sed etiam positive intelligimus cogitationem pugnare cum materia.

Ad alterum *n. ant.* Cognoscimus enim essentiam substantiæ materialis, ut clare apparet ex tractatibus de primis principiis

rerum naturalium, et de substantia corporea. Scimus igitur, materiam esse essentialiter principium locomotivum ad extra, iners ad intra; quod sufficit ad tollendam omnem possibilitatem cogitationis in materia.

Ad tertium *tr. ant. n. cons.* et paritatem. Nam etsi nullo modo intelligeremus quo pacto materia trahat, nullam tamen videmus repugnantiam in hoc quod materia trahat, quum materiæ competat esse vim locomotivam: sed repugnantiam cogitationis cum materia optime novimus.

Ad quartum *c. Mai. n. min.*, ad probationem *dist.* cogitatio est quid perfectius absolute loquendo *conc.*, est perfectio communicabilis materiæ *nego*; nam nequit communicari materiæ quod repugnat eius essentiæ.

Dices. In elemento materiæ insunt proprietates simplices, ut gravitas, affinitas, vis motrix etc. Ergo in eo esse potest et vis cogitandi.

Respondeo *dist. ant.* insunt proprietates simplices in ordine ad motum localem imprimendum aut recipiendum *conc. ant.*, in ordine ad actus immanentes *n. ant. et cons.* Ratio ex supradictis patet.

50. *Obiicies* 2°. Operationes vitales hominis, etiam intellectuales, indigent organo corporeo; ergo principium vitale in homine est dependens a materia; ergo non est spirituale. Antecedens vero constat; quia operatio intellectualis fatigat corpus, et attenuat vires corporales. Atqui hoc non fieret, si mens intelligeret sine organo corporeo. Ergo.

Respondeo *dist. ant.* indigent organo corporeo tamquam principio perficiente operationes intellectivas *n. ant.*, tamquam sensibilem materiam ministrante, in qua latet intelligibile *c. ant.* Similiter *dist. cons.* est dependens a materia quoad præsentationem sensibilem obiectorum, quæ intelligibiliter apprehendit *c. cons.*, quoad suam virtutem operativam *n. cons.* Ad probationem *dist. Mai.* operatio intellectualis fatigat corpus ideo quia est intellectualis *n. Mai.*, ideo quia eam comitatur operatio sensibilis *c. Mai.* et *contrad. min. n. cons.*

Dicere, actionem organicam et actionem intellectualem simul esse, non est dicere, quod actio intellectualis ex toto vel ex parte sit actio organica. Primum verum est in homine, secundum est falsum. Dum enim anima perficit operationem sibi propriam secundum quod est principium suæ vitæ intellectualis, eodem quidem tempore perficit operationem sibi propriam ut est principium vitæ sensitivæ in composito; habetur ergo actio spiritualis simul cum sensibili: sed evidens est ex supra explicatis, actum intelligendi et actum sentiendi in hoc essentialiter differre, quod primus procedat a principio vitali prout hoc habet vitam in se, et terminetur ad obiectum ut est in passivitate intellectus, dum secundus procedit a principio vitali prout influit actu vitam in corpus, et terminatur ad obiectum ut est in passivitate organica corporis viventis. Quapropter actus intellectivus non est actus sensitivus, etiamsi procedat ab eodem principio vitali, quia diversa ratione procedit et diverso termino terminatur. Si ergo hi actus, etiam quando eodem tempore fiunt, manent distincti, nihil lucrantur materialistæ ex coëxistentia motus corporei cum operatione intellectiva; et ex eo quod in tali operatione organa fatigentur, non nisi sophistice concludunt, organa habere partem in actu intellectivo. *Corpus requiritur ad actionem intellectus,* ait S. Thomas (p. 1. q. 75. a. 2), *non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione obiecti; phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum.* Sicut ergo color nec est principium nec comprincipium virtutis visivæ, et virtus visiva non completur intrinsece per colorem; ita phantasma sensibile nec est principium nec comprincipium virtutis intellectivæ, et virtus intellectiva non completur intrinsece per phantasma. Itaque corporalis operatio habet se ad operationem intellectivam tamquam conditio requisita ad hoc ut obiectum fiat præsens intellectui: conditio, inquam, requisita non ex natura substantiæ animæ (quæ si esset solitaria, hac conditione non teneretur) sed ex statu animæ actu informantis corpus, ut infra dicemus. *Sic autem indigere corpore,* concludit S. Thomas, *non removet intellectum esse subsistentem: alioquin animal non esset*

aliquid subsistens, quum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum.

Instabis. Si operatio intellectiva est tota ab anima, falso dicitur *homo* intelligere; dicendum enim esset potius *animam* intelligere. Atqui dicuntur homines intelligere. Ergo operatio intellectiva est non solius animæ, sed totius compositi.

Respondeo *n. M.* et eius rationem. Nam, etiamsi anima sit quæ intelligit, illa tamen anima non est solitaria, sed est substantialiter terminata ad corpus: ut autem sic terminata constituit hominem; ergo recte dicitur homo intelligere, licet per solam animam intelligat. Si vero anima separaretur a corpore, tunc utique intellectio diceretur operatio animæ. Si quis tamen intellectivam operationem hominis vellet vocare operationem animæ, non esset cur reprehenderetur; *potest enim dici,* ait S. Thomas (loc. cit.) *quod anima intelligit, sicut oculus videt: sed magis proprie dicitur quod homo intelligit per animam,* sicut magis proprie dicitur quod homo videt per oculum; quia operationes sunt suppositorum. Hæc est præcipua ratio cur dicatur, potius homo, quam anima, cogitare: addi quoque potest ut ratio secundaria, quod anima in præsenti statu unionis cum corpore non attingit intelligibile nisi coniunctum cum aliquo phantasmate: intelligere autem, ut coniunctum cum phantasmate non est solius animæ, sed hominis.

51. Quæritur quarto, *utrum anima humana sit substantia completa.*

Respondeo, animam humanam esse de se et ratione sui completam substantiam spiritualem: esse tamen ulterius complebilem in ratione naturæ sensitivæ per terminationem sui ad corpus organicum in potentia vitam habens. Utrumque declaratur. Et quoad primum, quod per se subsistit, et per se potest agere, est completum in ratione substantiæ cuiusdam naturalis, et absolute loquendo non postulat aliquod complementum, quum sit adæquatum principium suarum operationum. Quare, quum anima humana in se considerata habeat in se ipsa et exercere possit vitam suam intellectualem independenter ab omni alio

complemento, habet rationem substantiæ ac naturæ spiritualis in se completæ. Quod ad secundum attinet, nulla potest esse quæstio, quum ab esse valeat illatio ad posse. Sed de facto anima completur in esse naturæ sensitivæ per terminationem ad corpus. Ergo est sic complebilis. Immo, si anima accipiatur *reduplicative,* non solum dici debet ulterius complebilis, sed ulterius complenda; nisi enim ordinaretur ad communicandam vitam corpori, non posset vocari anima, quum animare sit communicare vitam.

52. *Obiicies* 1°. Illud, per cuius separationem ab alio fit naturalis rei corruptio, non est substantia completa, sed incompleta, ut pars. Sed tale quid est anima hominis, sicut et alterius cuiusvis viventis. Ergo anima non est substantia completa. Minor patet experientia; nam, quum homo moritur, ideo corrumpitur, quia amittit animam, quæ est principium vitæ.

Respondeo primo *neg. Mai.*: quia corruptio naturalis non est corruptio substantialis; et ideo nequit inferri quod pars naturæ, quæ corrumpitur, sit substantia incompleta.

Respondeo secundo *dist. Mai.* non est substantia completa complemento substantiali et naturali absoluto *n. Mai.,* non est substantia completa complemento naturali relativo *c. Mai. conc. min.* et *dist. cons.* sicut in maiore. Ratio est, quia nihil habet rationem substantiæ, nisi in se subsistat complete et absolute; ergo anima humana, quæ est substantia, habet in seipsa quidquid requiritur ad eam complendam in esse substantiali absoluto. Esse autem animæ humanæ sic absolute consideratum est esse naturæ cuiusdam spiritualis; et ideo animam esse completam substantiam est idem ac animam esse completam naturam spiritualem, seu completum per se principium operationum spiritualium. Sed si anima consideretur non secundum quod est in se absolute, sed secundum quod ordinatur ad animandum corpus, id est relative, tunc evidenter indiget compleri per terminationem ad corpus, sicut quælibet forma ad suam materiam. Si autem ex anima et corpore fieret una substantia, omnino dicendum esset, animam non esse nisi partem substantiæ: sed quia ex

anima et corpore non fit una substantia, sed una natura substantialis ex duabus substantiis realiter distinctis, ideo dicendum est animam esse partem unius naturæ humanæ, non partem unius substantiæ : et esse aliquid incompletum in ratione naturæ humanæ, non in ratione substantiæ*.

Instabis. Ipsa substantia animæ est forma corporis : sed forma est ens de se incompletum; ergo et substantia animæ. Præterea, animam esse substantiam completam, fuit error Origenis refutatus a SS. Patribus, qui etiam reddendo rationem cur Deus animam hominis corpori copulaverit, asserunt, hoc ideo esse, quia anima est incompleta substantia.

Respondeo *conc. Mai. dist. min.* forma est ens incompletum, si sumatur reduplicative, et tunc non est totum compositum, sed eius pars *c. min.*; forma est ens incompletum in se ipsa absolute *subd.* si sit forma inhærens *conc. min.*, si sit forma subsistens *neg. min.* et *cons.* Et ratio ex prædictis patet.

Ad alterum *dist. ant.* fuit error Origenis dicere animam esse substantiam ita completam, ut naturaliter exstiterit ante corpus quod informat, in statu separationis, sicut angeli, *conc. ant.*; fuit error Origenis dicere animam esse substantiam ita completam, ut, licet naturaliter non incipiat esse nisi in corpore quod informat, habeat tamen in seipsa quidquid per se requiritur ad constituendum adæquatum principium operationis spiritualis *neg. ant.*

Quod attinet ad SS. Patres, eorum locutiones probant dumtaxat, animam humanam non existere, nec cogitare, nec vivere primo nisi in corpore, et ideo eam esse incompletam in hoc sensu, quod nullam operationem naturaliter et de facto exercere potest antequam uniatur corpori. Vel secundo dicendum est, eos animam vocare substantiam incompletam, quia nomen substantiæ ab ipsis, ut etiam a Scholasticis post ipsos, sæpe usurpabatur

* Animæ brutorum recte dici possunt substantiæ naturaliter incompletæ, quum ex supradictis et sint substantiæ, et tamen nequeant exercere aliquem actum naturalem nisi actu terminentur ad corpus organicum. Sed hæc ratio ostendit, de anima humana esse aliter loquendum.

pro natura substantiali; propter quod dicebant hominem esse quamdam substantiam: et consequenter poterant dicere etiam, quod anima, quæ est hominis pars, esset incompleta hominis substantia. Hoc autem ipsum nos etiam dicimus; fatemur enim, animam esse naturam substantialem hominis partialem et incompletam. Vel tertio dicendum est, eos dicere animam substantiam incompletam, quia considerant animam reduplicative, ut ordinatam ad informandum corpus; ut enim ordinatur ad animandum, non est actu completa nisi per actualem terminationem ad corpus, sicut et nos supra diximus. Sed advertendum est, hoc nomen *animæ* non esse simpliciter nomen substantiæ, sed connotare etiam officium naturale ad quod destinatur: et sic, licet possit dici incompleta sub hac formalitate animandi, est tamen prius in se completa in ratione substantiæ. Unde concludendum, animam separatam a corpore per mortem dici substantiam incompletam propter relationem ad factum naturale unionis eius cum corpore: quo facto cessante, dicimus deesse animæ aliquid quod prius naturaliter habebat.

53. *Obiicies* 2°. Si anima humana est substantialiter completa, terminatio eius ad corpus affert illi complementum accidentale; et sic homo erit unum per accidens. Atqui hoc est falsum; ergo et illud. Et maior probatur; quia quod est substantialiter completum nequit iterum compleri substantialiter; nam complementum substantiale est id quo ultimo substantia terminatur. Atqui ultimo terminari est excludere omnem ulteriorem terminationem eiusdem speciei. Ergo si anima est substantia completa, accidentaliter terminatur ad corpus. Et ex hoc sequitur, hominem esse unum per accidens. Et confirmatur; nam ex duobus entibus in actu completis nequit fieri unum per se. Atqui, si anima est actus substantialiter completus, quum etiam corpus habeat ex supradictis suum actum substantialem completum, homo componetur ex duobus entibus in actu completis; non erit ergo unum per se, sed per accidens.

Respondeo *dist. Mai.* terminatio animæ ad corpus afferet complementum accidentale, id est non essentiale, nec requisitum ad

hoc ut anima sit substantia in se completa substantialiter *conc. Mai.*, accidentale, id est non naturale, nec requisitum ad hoc ut substantia animæ in se completa, et in se vivens, constituatur vivificans aliud, seu habeat formalem rationem animæ *neg. Mai.* et eius sequelam: *conc. min.* et *n. cons.* Ad probationem *conc. Mai. et min.* et *n. cons.*: quia argumentum probat solum, substantiam ultimo terminatam substantialiter non posse iterum substantialiter terminari: probandum autem fuisset, substantiam ultimo terminatam in ratione entis substantialis non posse terminari ulterius in ratione principii naturalis, seu in ratione cuiusdam naturæ habentis proprias operationes et passiones. Ad confirmationem *dist. Mai.* ex duobus in actu substantialiter completis non potest fieri una per se substantia *conc. Mai.*, non potest fieri una per se natura *n. Mai.*; *dist. min.* homo componeretur ex duobus in actu completis in esse substantiæ *conc. min.*, ex duobus in actu completis in esse naturæ humanæ *n. min.* et *cons.*

Probavimus alibi, dari medium inter unum per se substantiale, et unum per accidens; dari videlicet unum per se naturale, quod exsurgit non ex substantia et accidentali eius operatione, sed ex duabus vel pluribus substantiis vires suas naturaliter coordinantibus ad constituendum unum principium adæquatum operationum ac passionum, seu unam naturam. Hoc autem in homine locum habet, qui non est una substantia, sed una natura ex duabus substantiis, licet aliquando dicatur una substantia, quia natura substantialis et substantia sæpe confunduntur. Cæterum S. Thomas ipse, licet alicubi hominem vocet unam substantiam (quod apud ipsum solet etiam significare unam essentiam) explicite tamen dicit in titulo ante q. 75 primæ partis: *Considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur: et primo de natura ipsius hominis, secundo de eius productione*: ubi clare vides, ex duabus substantiis componi unam naturam, non unam substantiam. Unde, licet duæ sint substantiæ et ideo non possit homo esse *una per se substantia*, natura tamen una est, et sic potest homo esse *una*

per se natura substantialis. Quando ergo dicitur, ex duobus completis non fieri unum per se substantiale, latet æquivocatio in vocabulo *unum,* quod si accipiatur pro una substantia, propositio erit concedenda: si accipiatur pro uno composito naturali substantiali, propositio erit neganda, quum omne compositum sit ex duobus saltem, et nullum compositum physicum sit substantiale, nisi componentia sint substantiæ, et compositio ipsa fiat non mediante aliquo accidente. Quod si ad hoc requiritur ulterius ut unum e componentibus sit completivum et aliud complebile, non sequitur, alterum esse completivum, alterum complebile in ratione substantiæ, sed tantum in ratione cuiusdam naturæ; sunt enim ordinata ad constituendam quamdam naturam, non quamdam substantiam. Unde S. Thomas (p. 1. q. 75. a. 2) quum sibi obiecisset quod omne subsistens dicitur *hoc aliquid,* anima autem non est *hoc aliquid,* sed compositum ex anima et corpore; ergo anima non est aliquid subsistens, respondet: *Ad primum dicendum, quod* HOC ALIQUID *potest accipi dupliciter: uno modo pro quocumque subsistente, alio modo* PRO SUBSISTENTE COMPLETO IN NATURA ALICUIUS SPECIEI. *Primo modo excludit inhærentiam accidentis et formæ materialis: secundo modo excludit etiam imperfectionem partis. Unde manus posset dici hoc aliquid primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur anima humana, quum sit pars speciei humanæ, potest dici hoc aliquid primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo; sic enim compositum ex anima et corpore dicitur hoc aliquid.* Quæ omnia ostendunt, animam per coniunctionem cum corpore non compleri in ratione subsistentis, quæ est propria ratio substantiæ, sed tantum in ratione naturæ cuiusdam speciei.

Superest elucidanda difficultas orta ex ancipiti sensu quem habet vox *accidentalis* in propositione illa conditionata: *Si anima est substantia completa, eius terminatio ad corpus erit accidentalis.* Notetur igitur, accidens duobus modis accipi posse: uno modo *logice,* pro omni eo quod potest esse et abesse salva substantia seu essentia rei: alio modo *physice,* pro eo quod existit in alio tamquam in subiecto. Quod terminatio animæ ad corpus sit

primo modo accidentalis animæ, omnino concedendum est; potest enim anima, salva sua substantia, existere siue corpore. Sed quod talis terminatio sit accidentalis animæ secundo modo est evidenter falsum, etiamsi anima sit de se ultimo completa in ratione substantiæ. Evidens enim est quod talis terminatio non recipitur in anima; nam anima non terminatur in se, sed ad corpus. Similiter talis terminatio non recipitur in corpore; nam terminari animam ad corpus significat, actum vitalem communicari corpori: actus autem vitalis est ipsa anima, quæ non est accidens, sed completa substantia; ergo terminatio animæ ad corpus est communicatio actus substantialis animæ: quæ communicatio non fit per aliquam actionem accidentalem animæ, quum anima non incipiat esse, et consequenter nec agere, nisi unita corpori. Quod si dicas, *receptionem* animæ in corpore esse accidens corporis, etiam hoc falsum est, quia in corpore non recipitur receptio animæ, sed anima ipsa: unde talis receptio non est in corpore tamquam accidens in subiecto, seu non est accidens physicum, sed ad summum est aliquid quod salva substantia corporis potest esse vel abesse, seu accidens logicum. Dico *ad summum*, videlicet, si quis consideret corpus simpliciter ut substantiam materialem: quia si consideretur ut organicum in potentia vitam habens, receptio animæ habebit rationem actuationis non contingentis, sed necessario debitæ iuxta naturalem exigentiam. Vide etiam quæ diximus supra n. 13.

54. *Obiicies* 3°. Si anima est de se substantia ultimo completa, eo ipso est persona. Atqui hoc est inconveniens. Ergo. Maior constat, quia personalitas est ultimum complementum substantiæ intellectualis. Minor patet, quia non animam, sed hominem dicimus esse personam. Præterea sequeretur, in resurrectione unionem animæ et corporis fore hypostaticam seu personalem, quod etiam est falsum.

Respondeo *dist. Mai.* quando est anima separata *c. Mai.*, quando actu est in corpore *n. Mai.*; *dist. min.* est inconveniens quod anima sit persona dum est in corpore *c. min.*, quando est separata *n. min.* Persona definitur rationalis naturæ individua

substantia; quare natura omnis rationalis per hoc est persona, per quod physice subsistit indivisa in se ab omnibus aliis divisa. Si ergo anima existat extra corpus, competit illi necessario esse personam: si vero existat in corpore, non existet divisa ab omnibus aliis, ut patet; et sic anima non erit persona, sed homo erit persona. Vix autem necesse est addere, alio modo habere rationem personæ animam separatam, alio hominem; quum anima separata sit natura intellectiva tantum, homo vero natura intellectiva et sensitiva simul.

Ad probationem maioris *dist. ant.* personalitas est ultimum complementum, ut habet rationem ultimi, seu ut connotat negationem *c. ant.*, ut dicit aliquid positivum *n. ant.* Si enim substantia intellectiva, quæ habet suum intrinsecum complementum substantiale, existat separate, illud complementum erit ultimum, quia status separationis excludit actualem communicationem cum alio; et sic principium operationum spiritualium erit quædam persona: si vero eadem substantia habens suum intrinsecum complementum substantiale, existat coniuncta cum corpore, illud complementum non erit ultimum; habebit enim aliud complementum naturale; et sic anima non poterit amplius denominari persona a priore complemento, quod, licet maneat, tamen desinit esse ultimum; sed necessario denominabitur persona ex posteriore terminatione ad corpus, quæ constituit eius complementum ultimum. Unde patet animam separatam esse personam ratione complementi substantialis, et hominem esse personam ratione complementi naturalis, quo ultimo completur.

Ad alterum *neg. ant.* Nam ad unionem hypostaticam requireretur, ut anima retineret actualem rationem personæ etiam ut coniuncta corpori: quod vidimus non posse fieri, quia coniunctio illa tollit complemento substantiali animæ rationem ultimi complementi, qua constituitur personalitas. Hinc nulla substantia, in qua ratio formalis personalitatis sit aliquid negativum, potest uniri hypostatice cum alio, quum per ipsam unionem amittat suam personalitatem: et illa sola substantia potest uniri hypostatice alteri naturæ, in qua ratio personalitatis est positiva:

quod in Divinis tantum personis locum habet; quia tunc ratio *ultimi* a complemento auferri potest, manente persona.

55. Quæritur quinto, *utrum in homine sit una tantum anima, et hæc intellectiva.*

Respondeo affirmative. Nam unus homo est unum animal; ergo unicam habet animam. Et sane *animal non esset simpliciter unum*, inquit S. Thomas (p. 1. q. 76. a. 3), *cuius essent animæ plures; nihil enim est simpliciter unum, nisi per formam unam, per quam res habet esse: ab eodem enim habet res quod sit ens, et quod sit una.* Quod si homo haberet plures animas, singulæ animæ essent singuli actus constituentes totidem naturas independentes, quæ non possent reduci ad unitatem, quia nihil esset in homine, quo pluralitas harum formarum colligaretur et contineretur in unum. Nec valet dicere, quod pluralitas formarum colligabitur in unum per hoc quod singulæ ad idem corpus terminentur. Nam unitas, quæ desumitur a termino, est materialis, non formalis; unitas autem materialis non sufficit ad faciendum unum per se; quia terminus, quamvis esset unicus ratione entitatis, esset tamen multiplex in ratione termini; nam distincte terminaret actum v. gr. vegetativum, sensitivum, intellectivum, si ponerentur hæ tres animæ. Adde, quod corpus hominis non est de se quid unum, sed quid multiplex; unde nullo modo potest dare unitatem homini, sed potius debet ab unica forma accipere unitatem. *Non potest dici*, ait S. Thomas loc. cit., *quod uniantur plures animæ per corporis unitatem; quia magis anima continet corpus et facit ipsum unum, quam e converso.*

Secundo, si plures essent animæ in homine, nulla cogitari posset ratio propter quam unius actio impediret actionem alterius; si enim actus substantialis unius potest terminari ad corpus, quin impediat actum substantialem alterius terminari ad idem corpus, multo minus potest actio accidentalis unius impedire actionem accidentalem alterius; quia unumquodque agit prout est in actu: essent autem in actu non se impediendo, sed cum summa concordia; ergo non se impedirent in agendo. Atqui tamen experimur, operationes vitæ intellectualis impediri

ab operationibus vitæ sensitivæ, et vice versa. Ergo non sunt in homine plures animæ. Hanc rationem attingit S. Thomas loc. cit. *Una operatio animæ, quum fuerit intensa, impedit aliam: quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum.*

Tertio, si anima rationalis in homine distingueretur ab anima sensitiva, posset utique Deus relinquere in corpore hominis animam sensitivam ablata rationali; et sic posset ex homine fieri brutum sine ulla nova forma specifica. Hoc autem est absurdum; quia præsupponit hominem componi ex bruto et intellectu, seu habere formam specificam bruti cum forma specifica hominis. Quod autem Deus posset separare animam rationalem, patet per hoc, quod, si per aliam animam homo est animal, et per aliam homo, contingit huic animali esse hominem, nec humanitas est de eius essentia, sed quid superadditum.

Quarto, ex morte hominis apparet, unicam in eo esse animam; numquam enim manet in cadavere aut vita sensitiva sine intellectiva, aut intellectiva sine sensitiva. Si autem essent duæ vel plures animæ, non apparet cur discessio unius semper importaret discessionem alterius.

Quinto, unica anima intellectiva plene sufficit homini ad omnes suas operationes; ergo non sunt fingendæ gratis aliæ animæ. Antecedens probatur. Nam anima intellectiva virtute continet id quod sensitiva habet, et adhuc amplius. Iam vero, quando anima huiusmodi infunditur corpori, actus vitalis terminatur ad corpus in quo recipitur: quum autem quidquid recipitur recipiatur secundum modum recipientis, et corpus organicum sit receptivum vitæ sensitivæ seu animalis, anima intellectiva actuabit vitam animalem et sensitivam in corpore. Res est omnino plana, nec ulteriore indigens explicatione. Quod autem attinet ad vitam vegetativam, ea mihi videtur perfici per vires materiæ, quin necesse sit ponere in anima aliquod principium vegetativum stricte sumptum, ut dixi in tractatu de primis principiis n. 63: et addi potest ratio efficax ad idem probandum. Nam vita stricte sumpta, ideo quia exercetur per operationem

stricte immanentem, indiget principio habente duas passivitates, quale est anima. Atqui vita vegetativa non exercetur per operationem stricte immanentem. Ergo non indiget principio habente duas passivitates, seu anima. Maior constat ex dictis supra n. 5. Minor vero probatur; quia vegetatio fit per accessum partium ad partes, seu per motus materiæ et operationes chimicas, quæ legibus attractionum molecularium reguntur, et sunt necessario transeuntes. Hunc autem accessum partium ad partes sequitur informatio, per quam partes convenienter elaboratæ fiunt primo pars animalis: sed ante hoc necesse est, ut iuxta leges physicas et chimicas, quas anima non potest ullo modo immutare, suspendere aut violare (ut apparet in venenis, in vulneribus, in languoribus stomachi etc.), debite introducantur in organismum; quia anima non informat corpus nisi organicum in potentia vitam habens. Atque hinc eruitur alia ratio ad idem ostendendum. Nam anima non influit vitam nisi in corpus organicum in potentia vitam habens: atqui partes alimentativæ non sunt in potentia ad vitam, nisi quando actu sunt in organismum introductæ, quod fit per operationem vegetativam, quæ dicitur nutritio; ergo anima non influit vitam in eas nisi post vegetativam operationem. Si autem aliqua operatio vegetativa fit ante influxum vitalem animæ, dicendum est, animam simpliciter non esse principium vegetativum. Addi potest tertia ratio ex eo quod omnis operatio vitalis est perfectio viventis: sic intelligere est perfectio intelligentis, et sentire perfectio sentientis. Sed vegetare non perficit animam. Ergo operatio vegetativa non est operatio vitalis animæ. Addam etiam quartam rationem ex communi modo loquendi; licet enim dicamus quod anima sentit, non tamen dicimus quod *anima nutrit corpus,* sed quod *cibus* nutrit; unde sequitur quod principium nutritionis sunt vires quæ cibum digerunt, seu vires corporis viventis in quantum proportionantur actionibus chimicis, quibus cibus digeri se sinit.

Posset vero quis dicere, quod, etiamsi anima in nutritione non attingat partes alimentares ciborum, tamen propter vitam, quam actuat in corpore organico, dat ipsis organis, quibus nutritio

perficitur, esse organa nutritionis; non enim essent apta, si anima recederet. Hoc verum est simpliciter, sed non sufficit ad statuendum, animam proprie esse principium proximum vegetationis. Aliud enim est quod anima conservet organa nutritionis, aliud est quod operatio nutritiva sit ipsius animæ; potest enim primum haberi sine secundo, et, primo posito, habetur quod sufficit, etiamsi non ponatur secundum. Quare videtur omnino concludendum, principium vegetativum esse ipsum organismum viventis et vires materiales tum ipsius, tum alimentorum: animam autem influere in vegetationem non per actum alicuius vis vegetativæ, sed per actum quo dat corpori vitam animalem sensitivam, per applicationem alimenti, et per motus alios mechanicos, quos producere potest in ordine ad recipiendas a causis materialibus has vel illas modificationes in organis quibusdam.

Sed quidquid sit de hac quæstione, etiam dato quod anima esset principium vegetativum, et quod vegetatio esset operatio stricte vitalis, adhuc tamen non requireretur anima vegetativa specialis in homine: anima enim intellectiva, quæ est principium vitale altioris ordinis, poterit profecto actuare hunc inferiorem vitæ gradum in corpore disposito. Poterit, inquam, in hypothesi quod vegetatio sit operatio stricte vitalis; secus enim non sequitur conclusio. Sed redeamus ad thesim.

Sexto tandem, si plures animæ essent in homine, non idem principium perciperet sensibilia et intelligibilia, nec testaretur conscientia existentiam affectionum sensibilium et intelligibilium in eodem subiecto. Atqui conscientia de facto testatur unicuique quod idem est subiectum affectionum sensibilium et intelligibilium. Ergo non sunt plures animæ in homine, sed una tantum. Addi posset hic, quod origo cognitionum humanarum fieret inexplicabilis, si homo haberet duas animas: sed brevitatis causa novum hoc argumentum non evolvam*.

56. Quæritur sexto, *quomodo anima sit in corpore.*

* Quod etiam bruta non habeant nisi unam animam, eamque sensitivam, haberi potest tamquam demonstratum ex præcedentibus.

Respondeo, animam esse in corpore tamquam formam dantem illi primum vivere: quod non iterum explicabo, quum satis constet ex dictis supra. Deinde dico, animam esse totam in toto corpore informato, et totam in qualibet parte corporis informati: quæ res ideo videtur aliquibus valde difficilis, quia non cogitant, substantiam spiritualem non esse localiter in loco, sed virtualiter tantum; nam *ubi* sequitur materiam; anima ergo spiritualis non habet *ubi* suum proprium: unde eius præsentia substantialis in toto corpore non constituit eam extensam ac divisibilem, sed tantum terminatam ad extensum et divisibile. Quare dici potest et debet, quod anima est in *ubi* terminative tantum, id est ratione termini ad quem terminatur, qui habet suam veram et propriam ubicationem, non autem ratione sui ut est substantia spiritualis. Hinc fit, ut amputato membro corporis, v. gr. brachio, nulla fiat diminutio animæ, et crescente statura corporis, nulla fiat augmentatio animæ: et similiter dum homo movetur localiter, non movetur anima, nisi secundum terminum a se informatum, et dum duo homines ad invicem accedunt, non accedunt proprie eorum animæ, sed corpora; quia animæ secundum se non sunt in loco, nec secundum locum distare possunt, sed sunt supra locum et supra omnem relationem localem.

Quare etiam superflua est, et falso laborat supposito quæstio illa, in qua quidam multum desudant, de sede animi, utrum nempe sit in cerebro, an in corde, an alibi. Anima enim non est ubicata in aliquo organo, aut in aliquo puncto eius indivisibili, sed existit absque ubicatione in omnibus organis per quæ vita exercetur.

57. Quæritur septimo, *utrum homo componatur ex corpore, et anima, et unione utriusque.*

Respondeo negative; quia unio corporis et animæ non est quid tertium per modum partis, sed est ratio formalis compositionis naturæ viventis, resultans ex terminatione animæ ad corpus. Ipsa vero terminatio animæ ad corpus non est aliquod accidens physicum animæ vel corporis, ut iam ostensum est, sed

est ipsa substantia animæ ut in corpore existens. Hæc tamen terminatio dici potest *accidens logicum* sive animæ, sive corporis, quia absolute potest esse vel non esse, salva substantia animæ et substantia corporis, ut supra explicatum est, licet naturaliter exigatur ad constitutionem hominis. Accidens autem logicum non potest esse pars compositi physici, ut evidens est, sed tantum connotat contingentiam illius compositi et eiusdem destructibilitatem per separationem partium.

ARTICULUS SECUNDUS.

De viribus cognoscitivis, quæ sunt in homine.

58. Probatum est hucusque, hominem esse unam naturam compositam ex corporali et spirituali substantia. Sequitur, esse in homine omnes facultates, quas ostendimus cap. I. esse proprias talis compositi. Facultates autem prædictæ dividuntur in tres classes: aliæ enim sunt cognoscitivæ, aliæ appetitivæ, aliæ executivæ.

Cognoscitivæ sunt tres: 1° potentia simpliciter et primo apprehensiva: 2° potentia cogitativa: 3° potentia recordativa, et habituum cognitivorum conservativa.

Appetitivæ sunt pariter tres: 1° potentia simpliciter et primo affectiva: 2° potentia electiva: 3° potentia habituum appetitus conservativa.

Facultates executivæ sunt etiam tres: 1° potentia motiva sui ipsius quoad animam: 2° potentia motiva intellectuum, seu communicativa: 3° potentia motiva corporum tum proprii, tum aliorum.

De facultatibus executivis, quia multa dicta sunt in priore capite, nihil addemus: de cognoscitivis loquemur in hoc articulo, de appetitivis in sequente. Generaliter facultates appetitivæ et cognoscitivæ, prout aptæ sunt versari circa res materiales ut sic, constituunt *sensum,* seu vim sensitivam: et prout aptæ sunt versari circa res immateriales et intelligibiles, constituunt *rationem* seu vim intellectivam.

59. Prima facultas hominis inter cognoscitivas est facultas *primo apprehensiva* tum sensibilium, tum intelligibilium. Facultas apprehensiva sensibilium dicit ordinem ad obiectum secundum impressionem ab eo factam in passivitate sensus: facultas vero apprehensiva intelligibilium dicit ordinem ad obiectum secundum impressionem ab eo factam in passivitate intellectus. Quum autem passivitas sensus non sit nisi quædam extensio passivitatis intellectus per terminationem substantiæ intellectivæ ad corpus organicum, ut superius habitum est (n. 20), ideo obiectum, quod est præsens in passivitate sensus per speciem sensibilem impressam ab ipso ut ente materiali et proportionato obiecto sensus, est etiam præsens in passivitate intellectus per speciem intelligibilem impressam ab ipso ut ente intelligibili et proportionato obiecto intellectus, quod etiam supra explicavimus (n. 22). Consequens est, ut quotiescumque facultas apprehensiva sensibilium recipit impressionem in sua passivitate, etiam facultas apprehensiva intelligibilium recipiat impressionem in sua passivitate: actus vero, quo sensus agens terminatur ad obiectum ut sensibile, non fiat sine aliquo actu, quo intellectus agens terminetur ad idem obiectum ut intelligibile. Addendum est, quod ipse actus, quo attingitur obiectum non modo ut intellectuale, sed etiam ut sensibile, fit obiectum apprehensionis immediatæ, quando fit. Unde pro una impressione facta ab obiecto sensibili habentur duo actus cognoscitivi: primus, quo cognoscitur obiectum, secundus, quo cognoscitur cognitio eius esse in cognoscente. Atque hic secundus actus est primus actus reflexus spontaneus ac necessarius, quo actuatur accidentaliter conscientia cognoscentis; sed de hoc infra.

Ex prædictis apparet, quomodo possit ab obiecto sensibili excitari non solum sensus sed et intellectus ad apprehendendum. Contra vero non potest intelligi, quomodo obiectum pure intelligibile possit primo excitare intellectum hominis sine ulla sensus excitatione. Ratio enim, propter quam obiectum sensibile excitat etiam intellectum, est quia omne sensibile est

ens, causa, substantia, vel aliquid huiusmodi, et sic non est solum sensibile, sed etiam intelligibile: contra vero obiectum pure intelligibile nullo modo est sensibile, et sic nequit excitare sensum, sed intellectum tantum. Quum autem naturalis operatio hominis, cuius virtus est intellectiva simul et sensitiva, debeat naturaliter terminari ad obiectum ut præsens in passivitate intellectus et sensus, concludendum est, obiectum proprium apprehensionis humanæ non esse obiectum pure intelligibile, sed obiectum sensibile simul et intelligibile. Et confirmatur. Nam obiectum pure intelligibile non potest attingi ab homine per primam apprehensionem; unumquodque enim agit prout est in actu: virtus autem apprehensiva hominis est actu terminata duplici passivitate, intellectiva nempe et sensitiva; ergo et actus apprehendendi debet naturaliter terminari ad utramque passivitatem: ac proinde obiectum debet fieri præsens in utraque, per speciem intelligibilem in una, sensibilem in alia. Ergo obiectum pure intelligibile non est obiectum primæ apprehensionis humanæ.

Atque hæc veritas, quæ est fundamentum omnium quæ infra dicturi sumus de origine idearum, ulterius probari potest aliis rationibus. Nam constat experientia, operationes intellectivas, per quas volumus liberare conceptum aliquem rationalem ab associatione phantasmatum, numquam posse perfici a nobis nisi cum magno conatu, et cum gravi capitis defatigatione: quod satis ostendit, fieri quamdam vim naturæ in tentanda cogitatione intelligibilium sine associatione phantasmatum. Præterea etiam cum magno illo conatu non possumus phantasmata totaliter excludere, sed semper vel unum vel alterum recurrit, tum in cogitatione de ente singulari v. gr. angelo, tum in cogitatione de ente universali atque indeterminato, v. gr. de humanitate, de spatio, de duratione, de infinito, de substantia, etc. Hoc autem ita esse unusquisque, instituto diligentiore suarum operationum examine, facile advertet ex testimonio conscientiæ. Præterea omnia vocabula, quibus utimur ad exprimendos conceptus intellectuales, deducta sunt ex rebus sensibilibus: ut *spiritus* a spirando seu flando, *substantia* a stare *sub*, *relatio* a motu quo unum *fertur*

ad aliud, *forma* a figuris corporum, *obiectum* a motu locali, *finis* a termino motus, *causa efficiens* a motore, et sic de cæteris. Quod si quædam, propter remotam deductionem a sensibilibus, non statim ostendunt suam originem, ea etiam difficilius intelliguntur, et accuratiore indigent definitione a rebus notis deducta, ut capi possint. Hoc autem probat, pura intelligibilia non imprimere in nobis speciem sui, in qua ea primo apprehendamus, sed colligi a nobis per operationes pendentes a speciebus sensibilibus aliarum rerum, in quibus latent rationes intelligibiles eiusdem aut similis ordinis. Præterea, si homo posset apprehendere pura intelligibilia per primam apprehensionem, apprehenderet illa intuitive; nam prima apprehensio est quæ directe et immediate causatur ab obiecto imprimente speciem sui in passivitate intellectus. Atqui homo non apprehendit intuitive aliquod purum intelligibile; non ergo illud apprehendit per primam apprehensionem. Minor autem patet; nam nemo inter homines per primam apprehensionem videt intuitive aliquod singulare intelligibile non sensibile, v. gr. angelum, aut aliquod universale intelligibile, v. gr. causalitatem, substantiam, virtutem, aut similia. Quæri ergo potest, unde fit ut numquam videamus angelum, sicut videmus equum, hominem, arborem? Nulla alia est ratio, nisi hæc, quod vis primo apprehensiva quæ est in nobis, non intuetur intelligibilia nisi in sensibilibus. Ratio vero cur homo nequeat videre universale intuitive non est solum hæc quam diximus, sed ista alia insuper, quod universale absolute nequit intuitive videri. Nam universale non existit ut universale, quum universale ut tale sit aliquid indeterminatum et potentiale, et quidquid existit est determinatum actu. Ergo universale nec agit ut universale in passivitatem intellectus, quum agere sit existentis; ergo impossibile est imprimi speciem in intellectu, qua universale ut sic fiat prima apprehensione intuibile. Ex quo etiam sequitur, universale ut sic non esse obiectum primæ apprehensionis alicuius intellectus, etiam angelici, sed ex adverso esse terminum obiectivum per operationem alicuius intellectus productum. Dico *terminum*, quia ad illud terminatur quidam actus intellectus; *obiectivum*,

quia in obiectis prima apprehensione perceptis habet fundamentum, licet in iisdem non habeat universalitatem; *productum*, quia intellectus, percepto obiecto determinato, a quo movetur, excludendo illius determinationes individuales, aut alias, cogitat illud indeterminate, et sic efformat sibi conceptum universalem de ipso, ut magis apparebit infra (n. seq. et n. 105).

Propter quod concludemus, iure antiquos cum Aristotele docuisse, *nihil esse in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*: et hoc axioma esse verissimum fundamentum omnis explicationis, quam quis tentare velit, de intellectualibus operationibus hominis. Non tamen sequitur quod universalia et intelligibilia debeant prius esse formaliter in sensu, quam in intellectu; hoc enim est impossibile, tum quia hæc non habent proportionem cum sensu, tum quia universale non habet aliquam actionem, quum non sit in natura rerum. Nec axioma prædictum ita intelligendum est, ut significet obiectum secundum idem, seu sub eadem ratione, prius esse in sensu et dein in intellectu, sed ita ut significet, nullum obiectum primo apprehendi secundum aliquam intellectualem rationem, quin etiam apprehendatur sensu secundum aliquam rationem sensibilem.

60. Secunda facultas hominis inter cognoscitivas est facultas *cogitativa* tum sensibilium tum intelligibilium, quæ dici potest etiam secundo apprehensiva, quia operatur circa res iam primo apprehensas. Ad explicandam operationem cogitandi, quæ est multiplex, ut ipsum nomen cogitandi, seu coagitandi, indicat, notandum est, quod intelligere cogitando est intelligere per aliquem usum specierum ab obiectis iam receptarum: uti autem speciebus significat vel simpliciter convertere attentionem ad aliquam speciem, vel ad aliquas, vel significat inquirere et inspicere diversas rationes cognoscibiles in aliqua specie implicitas, vel significat comparare species aliquas cum aliis secundum quasdam rationes cognoscibiles in eis detectas. Præter hos tres, non datur aliquis alius usus specierum quæ habentur.

Primus usus specierum dicitur simpliciter *actus attendendi*, si intuitus figatur in obiecto ut in aliquo distincto a subiecto co-

gitantis, et *actus reflectendi,* si cogitans figat intuitum in seipso seu in suis affectionibus; unde primo vis cogitativa complectitur vim attendendi et reflectendi.

Attentioni opponitur *divagatio,* et reflexioni *distractio.* Divagatio est actus transiens de obiecto in obiectum, et est naturalis vi cognoscitivæ, quæ est naturaliter inquisitiva, nec quiescit in obiecto cognito secundum rationes cognoscibilitatis finitæ. Si autem intellectus haberet obiectum cognoscibile secundum infinitam cognoscibilitatem (ut accidit in beatitudine), non posset amplius divagari, quia in eo solo obiecto totum suum bonum inveniret. Distractio est avocatio a consideratione sui; sæpe tamen cum divagatione confunditur. Non est autem ponenda specialis facultas divagativa aut distractiva; nam divagatio locum habet propter brevem et levem attentionem pluribus concessam, et distractio non est nisi consideratio obiectorum ut distinctorum a cogitante.

Si attentio cadat simul supra duo aut plura, habebitur associatio apprehensionum sive sensibilium, sive intellectualium: atque hinc vis associativa idearum et phantasmatum est vis attendendi ad duo vel plura secundum aliquid in quo communicant.

Secundus usus specierum dicitur *disquisitio,* vel *analyzatio,* quæ duo sunt idem quoad rem, licet quoad modum connotandi differant. Nam disquisitio connotat intuitum, quo successive perlustratur obiectum secundum diversas rationes cognoscibilitatis, seu resolutionem obiecti in suas rationes cognoscibiles, *prout est ab intellectu agente*: analyzatio connotat eamdem resolutionem, prout dicit aliquid *tenens se ex parte obiecti* secundum speciem præsentis in intellectu patiente. Disquisitio et analyzatio habent locum tum circa sensibilia, tum circa intelligibilia, ut evidens est: et illud solum non esset obiectum disquisitionis et analysis, quod per primam apprehensionem appareret intellectui omnino simplex sub omni respectu; tunc enim intellectus non posset nisi defigi simpliciter per attentionem in tali obiecto. Quia vero quod esset hoc modo

simplex (si quod est tale) nullo modo esset obiectum sensibile, et consequenter non esset obiectum primæ apprehensionis humanæ, ideo omne obiectum, quod homo potest primo apprehendere, est etiam obiectum disquisitionis et analysis.

Si, facta analysi obiecti in specie præsentis, intuitus feratur per attentionem ad aliquam vel aliquas ex rationibus cognoscibilibus obiecti, cæteris derelictis aut prætermissis, habebitur intuitus *abstractivus*. Dicitur autem abstractivus, non quia mens abstrahat, seu divellat positive illam rationem cognoscibilem, ad quam attendit, ab aliis quibus non attendit (hoc enim dicit præcisionem potius quam abstractionem), sed quia mens divellit seipsam ab illis rationibus quas non attendit, applicans se solis illis quas attendit. Hinc abstractio est simplex restrictio attentionis ad quasdam e rationibus cognoscibilibus, quæ se manifestant in obiecto, *neglectis aliis*: ut quum cogito album negligendo quantitatem superficiei quæ est alba, sed non eam positive excludendo. Præcisio vero est restrictio attentionis ad quasdam rationes cognoscibiles obiecti, *exclusis positive aliis*, ut quum cogito albedinem tamquam formam aptam inesse huic vel illi superficiei; ut enim apta inesse huic vel illi superficiei connotat remotionem sui a qualibet superficie. Hinc etiam ratio obiectiva, quæ cogitatur per simplicem abstractionem, est *prima intentio*, quia existit realiter in obiecto: ratio vero obiectiva, quæ cogitatur per præcisionem, est *secunda intentio*, quia ut sic existit tantum in intellectu; non tamen est ens pure logicum, quia licet ut sic et sub hac formalitate non sit nisi per intellectum, existit tamen fundamentaliter in obiecto reali, a quo intellectus eam præscindit.

Vis analyzandi sensibilia est vis resolutiva phantasmatum, seu dissociativa rationum sensibilium in phantasmate obiectorum. Hæc vis phantasmatum dissociativa cum vi eorumdem associativa constituit phantasiam seu imaginationem. Vis autem analyzativa specierum intelligibilium et earumdem associativa constituit proprie intellectum, qui dicitur ab *inter legere*, eo quod qui intelligit, plura distinguit in obiecto, inter quæ attentionem

distribuit successive, ut de toto obiecto ideam distinctam acquirat. In homine sicut intellectus iuvatur imaginatione, ita imaginatio regitur ac perficitur intellectu, excepto tempore somni, delirii, aut vehementis motus in parte sensitiva: hinc artes liberales, quæ sunt opus imaginationis intellectu directæ.

Tertius usus specierum dicitur *compositio,* quando instituta comparatione immediata inter duas res apprehensas, cognoscitur earum convenientia: et dicitur *divisio,* quando cognoscitur earum repugnantia. Intuitus convenientiæ inter duo cognita est *affirmatio* quædam ab intellectu agente procedens, seu verbum internum; intellectus enim agens nequit aliter affirmare unum de altero, nisi intuendo, quum eius virtus sit intueri. Intuitus vero repugnantiæ est *negatio* inclusionis unius rei in altera ab intellectu prolata. Intuitus tum affirmativus tum negativus convenientiæ inter duo obiecta dicitur *iudicium.* Obiecta, quæ dicuntur convenire vel disconvenire, sunt iudicii materia: forma vero est vel affirmatio vel negatio, a qua iudicium dicitur affirmativum vel negativum

Iudicium potest esse *virtuale,* si videlicet duæ res quæ se præsentant cognoscenti ut convenientes apprehendantur per modum unius sine formali distinctione subiecti ab attributo: sic, dum quis videt *solem splendere,* videt eo ipso *solem esse,* nec prius unum quam aliud; et ideo ad dicendum quod *sol est splendens* non indiget formaliter coniungere *solem essentem cum sole splendente,* quia hæc apprehendit ut iam coniuncta. Hæc iudicia virtualia, dicuntur etiam primitiva, et æquivalent simplicibus apprehensionibus: vide Suarez Metaph. disp. viii. sect. iii. n. 5, 6.

Sunt qui putant, affirmationem et negationem quibus iudicia proferuntur dependere a voluntate iudicantis tum necessaria, tum libera: sed hoc, etsi verum sit quandoque, nequit admitti universaliter*, et multo minus concedi potest quod affirmatio et

* IUDICIA, inquit P. I. Romano (Elem. phil. vol. i. n. 332), SUNT SEMPER VOLUNTARIA ET SÆPE MAGIS MINUSVE LIBERA. *Iudicium est adhæsio vel assensus intellectus veritati simpliciter præsentatæ aut apprehensæ.*

negatio sit actus voluntatis, quum voluntas non iudicet, sed ad summum iudicio faciendo præsit. Influxus autem voluntatis in iudicium positivus est vel negativus: positivus limitatur ad eos casus, in quibus iudicium quod debet proferri habet connexionem aliquam cum affectu præexistente in subiecto, atque exercetur per voluntarios actus attentionis et reflexionis præcedentes ipsum iudicium de quo agitur: negativus est simplex negligentia et defectus debitæ considerationis, ex quo oritur plerumque falsitas

Cognitio veritatis est quoddam bonum: et voluntas, hoc bono præsente, movetur et inclinatur ad illud assequendum. Hæc tendentia seu inclinatio, quæ suscitatur, est proprie quidam appetitus, et motus, quo tali appetitui satisfit, est iudicium; quia veritas per simplicem apprehensionem ad nos venit, sed per iudicium nos movemur versus illam, eamque sequimur, quiescendo in eius cognitione ac possessione. Atqui appetitus, quo ferimur ad bonum intellectu cognitum est ipsa voluntas; ergo iudicium semper est voluntarium. Hic ratiocinandi modus non satisfacit. Nam *cognitio veritatis*, ut sic, est quidem *aliquod bonum*, sed bonum intellectus, non voluntatis: et *voluntas, hoc bono præsente* (seu cognitione veritatis), non potest *moveri et inclinari ad illud assequendum*; quia motus et inclinatio sunt ad assequendum quod non habetur: bonum autem præsens (seu cognitio veritatis) non est bonum assequendum, quia iam habetur; si autem nondum habetur, non est adhuc præsens, et nondum movet; quia voluntas non movetur a bono ut cognoscibili, sed ut cognito. Voluntas ergo, præsente hoc bono (seu cognitione veritatis) non movetur ad assequendum illud, id est ipsam cognitionem veritatis, quam habet, sed ad assequendum id quod per cognitionem illam veritatis ostenditur tamquam aptum ad perficiendum subiectum ulteriore perfectione, quam sit eius simplex cognitio: quare terminus, ad quem voluntas movetur, non est iudicium, sed aliquid consequens iudicium. Similiter falsum est quod *per iudicium nos movemur versus veritatem, eamque sequimur, quiescendo in eius cognitione.* Primo enim quomodo potest quis moveri quiescendo? Deinde quid dicendum de iudicio, quo quis cognoscit aliquid contrarium suæ voluntati? in quo poterit quidem quiescere per intellectum, sed per voluntatem non item. Tertio, ante iudicium est quidem aliquis motus intellectualis versus veritatem, quæ ut sic est bonum intellectus: sed ipsum iudicium non est motus, sed cessatio a motu et terminus motus, ut patet. Quando autem subsumitur: *Atqui appetitus quo ferimur ad bonum* INTELLECTU COGNITUM, *est ipsa voluntas,* supponitur iudicium iam factum, non faciendum; et sic ruit tota argumentatio, qua contenditur voluntatem habere partem in faciendo iudicio. Ad probandum aliquid debuisset subsumi sic: *Atqui appetitus quo ferimur ad cognoscendum est ipsa voluntas*; sed hæc propositio fuisset simpliciter falsa.

iudiciorum. Vide quæ diximus cum S. Thoma in præcedente tractatu n. 72. Influxus tamen sive negativus sive positivus voluntatis nequit locum habere, quando veritas evidenter se exhibet intellectui; quia tunc iudicium prævenit omnem actum voluntatis.

Quod si comparatio non fiat immediate inter duas res, sed mediante alia tertia, usus hic specierum vocabitur *ratiocinatio* seu *discursus*, et vis ratiocinandi *ratio*. Materia ratiocinationis duplex est: alia remota, nempe res ipsæ apprehensæ et in specie præsentes; alia proxima, nempe iudicia exprimentia earum rerum apprehensarum relationem seu convenientiæ seu disconvenientiæ. Forma vero ratiocinii est id, per quod intellectus actu intelligit relationem duarum rerum mediante tertia: hoc autem intelligit per nexum trium iudiciorum inter se obiective necessarium; propter hunc enim nexum videt intellectus, quod duæ ideæ vel conveniunt cum tertia, vel non; si videntur convenire ambæ cum tertia, videbuntur etiam convenire inter se, si non videantur convenire cum tertia, nec inter se videbuntur convenire. Actus, quo intellectus iudicat duo convenire inter se, quia conveniunt cum uno tertio, aut non convenire inter se, quia cum tertio non conveniunt, dicitur *consequentia*. Sed de his consule logicos.

Ex dictis apparet, vim cogitativam adæquate sumptam continere vim spontaneam attendendi et reflectendi, vim analyzandi, abstrahendi et præscindendi, seu generalizandi, vim componendi et dividendi, seu iudicandi, vim discurrendi seu ratiocinandi. Apparet præterea, omnes istas facultates ferri tum in sensibilia, tum in intelligibilia, prout sunt per primam apprehensionem in cognoscente*.

* Notanda sunt hic quatuor. Primum est, quod vis analyzandi et vis abstrahendi non ita sunt propriæ principii intellectivi, ut non competant etiam principio pure sensitivo: cum hac tamen capitali differentia, quod principium simul intellectivum et sensitivum in sua analysi et abstractione attingit rationes rerum intelligibiles aut sensibiles; principium vero pure sensitivum attingit rationes sensibiles solum. Nam actus abstrahendi non est de se productivus secundæ intentionis, sicut actus præscindendi, ad quem requiritur vis intellectiva, quæ sola percipit universale: sed est

61. Tertia facultas hominis inter cognoscitivas est *recordativa* tum sensibilium, tum intelligibilium: hæc autem continet tria: *retentivam, revocativam, recognitivam.*

actus inadæquate percipiendi rem in natura existentem et realiter imprimentem speciem in passivitate cognoscentis, qui actus semper possibilis est, quando obiectum est proportionatum potentiæ, quum semper possibile sit defigi attentionem in obiecto composito secundum aliquid tantum eorum, quæ in eo se manifestant. Sic canis agnoscit dominum sub diversis vestibus, et licet videat eum semper vestitum, bene tamen in illo composito ex vestibus et domino, considerat solum dominum, cui gestit, nulla habita vestium ratione. Et magis universaliter, quotiescumque animal habet plura obiecta in uno obiecto præsentia, nullo modo cogitur omnibus simul attendere, sed naturaliter potest figere attentionem in uno aliquo ex illis; et hoc est abstrahere a cæteris simpliciter.

Secundum est, quod vis præcisiva est propria solius principii intellectivi. Nam præcisio divellit unam rationem cognoscibilem ab aliis, quas positive excludit; hoc autem est proponere sibi obiectum non quale est in rerum natura determinate, sed quale resultat ex exclusione determinationum realium facta a cognoscente, id est sub forma potentiali atque universali: quod est maxime proprium intellectus.

Tertium est, quod operatio componendi et dividendi, etiam quando versatur circa rationes obiectorum sensibiles, non potest fieri virtute principii pure sensitivi. Sic equus nequit proprie iudicare, *viam esse asperam, onus esse grave*, et similia. Ratio est, quia ad hoc iudicandum requiritur idea proprie dicta; prædicatum enim dicit formam universalem. Sed in brutis associatio phantasmatum tenet locum iudicii; quia phantasmata, quorum unum in altero continetur, dant percipere obiectum cum sua qualitate: et vis sic apprehendendi unam in altero dicitur vis *æstimativa*, seu materialiter tantum iudicativa. Multo minus possibilis est virtuti pure cognoscitivæ sensibilium operatio dividendi, seu positive negandi convenientiam duarum rationum sensibilium, etiam pure materialiter. Ratio est, quia nihil potest determinare virtutem sensibilium cognoscitivam ad talem actum. In compositione enim habentur species sensibiles sic se obiicientes, ut ostendant inclusionem aliquam unius rei in altera; et sic hæc inclusio, quæ est aliquid positivum, movere potest sensum ad perceptionem: sed ad divisionem deberet movere disconvenientia et exclusio unius rei ab altera. At disconvenientia duorum est *non ens*, et non ens non movet vim sensitivam. Et ideo brutum poterit quidem optime discernere ignem ab aqua, et panem a saxo; sed non cognoscet hoc per actum quo neget unum de altero, quasi sic iudicet: *hic ignis non est ista aqua*, sed per species distinctas ignis et aquæ simpliciter, quas nequit confundere, quum sint diversæ.

Quartum est, quod potest in brutis esse materialis quædam imitatio

Vis retentiva est potentia passiva tum intellectus, tum sensus; in quo enim recipiuntur species, in eo servantur, nisi quid obstet, ut superius ratiocinati sumus. Quia vero potentia in qua species sensibiles recipiuntur est extensio potentiæ spiritualis, quæ per passivitatem organicam completur in esse sensitivæ, maior vel minor vis retentiva specierum sensibilium pendet ex parte a maiore vel minore perfectione organorum. Hinc fit, ut etiam vis retentiva specierum intelligibilium (quæ semper pendet aliquatenus a sensibilibus, ut supra ostendimus) fiat pro maiore vel minore organorum perfectione firmior vel infirmior.

Vis revocativa pertinet ad vim cognoscendi prout est vis activa, et oritur ex naturali versatilitate principii cognoscitivi, in quo est invincibilis agendi necessitas: ex quo fit, ut sæpe in suis divagationibus redeat ad eas species, quarum obiecta iam prius attigit. Illæ autem species, tum sensibiles, tum intelligibiles, cæteris paribus, facilius revocari se patiuntur, quæ vel clarius et distinctius impressæ sunt, vel maiorem motum affectus excitarunt, vel maiorem habent nexum cum affectionibus aut obiectis præsentibus. In homine vis revocativa specierum sensibilium adiuvatur præsentia specierum intelligibilium, et vice versa, propter mutuum nexum, de quo superius locuti sumus.

Vis recognitiva est facultas agnoscendi, quod res quæ cogitatur iam alias cogitata fuit a cognoscente: et huius facultatis actus est iudicium, saltem virtuale, ut patet; unde vis recognitiva est vis iudicativa. Fit autem recognitio dupliciter: 1° per hoc quod cognoscens percipiat, dum actu cognoscit, non fieri in sua

discursus, sicut est materialis quædam imitatio iudicii. Bruta enim habent quamdam experimentalem cognitionem, qua adducuntur naturaliter ad æstimandum v. gr. easdem causas producere eosdem effectus, vel eadem signa significare res similes; quæ æstimatio tenet in ipsis locum principii universalis. Si ergo brutum apprehendat ut præsentem eam causam, a qua iam expertum est aliquem effectum, naturaliter expectabit similem effectum: ut quando videt hominem accipientem saxum, aut agitantem baculum. Atque hinc apparet, mirum non esse quod animalia, præsertim perfectiora, procedant ad actiones quasdam, quæ videntur modum agendi humanum imitari. Quod vero non ideo suspicandum sit, bruta habere aliquam vim intellectualem, satis constat aliunde.

passivitate aliquam novam speciei receptionem ab extrinseco, vel aliam immutationem; tunc enim saltem virtualiter iudicat, rem de qua cogitat iam fuisse in mente: 2° per hoc quod nova receptio speciei cognoscatur non afferre cognoscenti novum obiectum apprehendendum; tunc enim, etsi cognoscens percipiat se moveri actu ab obiecto (ut quum homo videt hominem sibi notum), percipit tamen simul, speciem a tali obiecto impressam non afferre sibi novam materiam cognitionis, sed coincidere cum specie obiecti iam prius cogniti, quam habet præsentem.

Ex his, quæ satis aperta sunt, sequitur, in memoria esse aliquid, quod se habet ad modum materiæ, id est obiectum in specie impressa retentum et revocatum, et aliquid, quod se habet ad modum formæ, id est recognitio, de qua supra. Quare memoria materialiter considerata constat vi retentiva et revocativa specierum, formaliter considerata est ipsa vis recognitiva, adæquate considerata tres has facultates complectitur. Ita memoria et vis apprehensiva atque cogitativa non distinguuntur in specie facultatis, sed tantum in connotatione diversa eorumdem obiectorum, quatenus videlicet vis apprehensiva et cogitativa obiecta *cognoscunt*, vis autem recordativa eadem *agnoscit*.

Revocatio specierum fit attendendo, recognitio fit reflectendo, ut patet: in utraque autem intervenit aliqua specierum associatio*.

62. Hic plura addi possent quæ ad vim cognoscitivam referuntur: v. gr. de habitibus intellectualibus acquisitis, de origine idearum, de sensibus externis, et eorum aptitudine ad percipiendam veritatem, et similia. Sed ne tractatus nimis excrescat, omittam quæstiones de habitibus intellectivis, hoc

* Est etiam in brutis vis retentiva et revocativa (spontanea) sensibilium. Vis autem recognitiva est in ipsis secundo modo, sed non primo. Nam præsentibus duobus phantasmatibus similibus, potest brutum materialiter agnoscere actualem eorum similitudinem, iuxta ea quæ prius dicta sunt. Contra, præsente uno phantasmate, quod iam prius habitum sit, non potest brutum instituere comparationem eius ad seipsum, nisi possit percipere prius et post: hoc autem excedit vim pure sensitivam, quæ est determinata ad hic et nunc. At sine tali comparatione impossibilis est recognitio secundum priorem modum.

unice advertendo, quod hi potissimum ad memoriam revocantur, et in passivitate intellectus sunt ut in subiecto. Recole quæ dicta sunt in tractatu præcedente n. 83, 84. De origine idearum aliqua inferius attingentur c. III. De sensibus autem, ne omnino prætermittantur, addam quæ philosopho sufficere videntur, nimirum in quo consistant, quomodo distinguantur, et quomodo sint naturaliter veraces.

Sensus externi dicuntur organa animata, quibus attinguntur sensibilia. Quum autem sensibilia, seu materialia prout sunt obiecta sensuum, debeant agere in hæc organa sensitiva, ut constat, et actio rei materialis in organa materialia sit actio locomotiva, sequitur hæc organa constitui instrumenta apta ad apprehendenda similia aut diversa obiecta, per hoc quod sint parata ad recipiendos quosdam motus locales similium aut diversarum rationum, ut cito declarabimus. Anima autem, quæ per hæc instrumenta sibi coniuncta apprehendit obiecta, quum non sit in cerebro tantum, sed in toto corpore informato, ut supra diximus, advertit motum in organis factum, et ex eo adducitur in notitiam obiecti.

Atque hic occurrit magna quæstio, quam tamen brevissime expediam, videlicet de vi quæ competit corpori informato in ordine ad movendam animam. Dicunt enim meliores philosophi, animam quidem posse movere corpus, sed corpus nullo modo posse movere animam. Quod si verum sit de omni corpore, etiam informato, videtur impossibilis fieri perceptio rerum sensibilium: et ideo suspicari quis posset, quod saltem pro corpore informato facienda sit exceptio, quum tamen nemo adhuc explicare potuerit positivam corporis informati actionem in animam.

Ex præmissis autem c. I. aliquod lumen derivari potest circa hanc quæstionem. Et primo supponamus applicari ignem alicui parti corporis organici animati. Actio ignis resolutiva tendit ad corrumpendum organum illud, et ad auferendam ab eo potentiam vitæ: quia vero anima nequit continuare vitam in organo corrupto, necessario, dum corrumpitur, experitur ingratam affectionem, utpote contrariam naturæ, et dolet sensibiliter in

quantum cogitur amittere possessionem, imperium, dominium, organi sibi naturaliter convenientis. Ex quo apparet, quod dolor hic sensibilis, seu sensatio doloris, causatur a motu violento organi, non per hoc quod materia organi agat in spiritum, sed per hoc quod corruptio organismi tollat conditionem necessariam naturalis informationis; unde fit ut anima ad statum innaturalem se transire experiatur. Si secundo non ponamus ignem, sed aquam frigidam, actio aquæ non tendet ad destruendum organismum, nec excitabit illam sensationem doloris acuti, quam excitat ignis, sed immutabit tamen aliquo modo ipsum organismum, ut patet. Nequit autem immutari organismus, quin anima, quæ in singulis organismi partibus actuat vitam pro illarum dispositione, cognoscat immutationem dispositionis illarum partium; siquidem ex dispositione illarum pendet accidentale exercitium vitæ in tali organo. Quia ergo actus vivendi accidentaliter mutatur in tali organo, anima scit ipso facto, tale organum fuisse immutatum, et fuisse causam mutationis ab ipsa anima distinctam. Quare sensatio oritur in anima, non quia corpus animatum moveat animæ substantiam positive per actum suum materialem, sed quia corpus animatum offert simpliciter aliam dispositionem, seu mutantur conditiones in termino ad quem terminantur actus vitales sensitivi: mutato enim accidentaliter termino recipiente vitam, actus vitæ sensitivæ necessario accidentaliter mutatur, quum alio modo compleatur.

Quod dictum est de actione ignis et aquæ, commode transferri potest ad actiones aliorum agentium, ut lucis, aëris, cibi, potus etc. Et valet non solum ad explicandam sensationem prout est actus cognoscitivus, sed etiam prout est motus affectivus. Nam, ut etiam hoc obiter attingam, quotiescumque mutatio organica est huiusmodi, ut perficiat dispositionem organorum in ordine ad exercendos actus vitæ sensitivæ secundum naturæ destinationem, immutatio illa causabit gaudium, voluptatem, quietem: in casu contrario causabit dolorem: sæpe autem, quia immutatio non est magna, vix sentitur voluptas aut dolor. Unde generatim cognitio sensibilis, et affectus sensibilis non fiunt per hoc quod

materia moveat spiritum, quod est impossibile; sed per hoc, quod mutatis accidentaliter conditionibus materialibus termini, in quo vita actuatur, ipse actus vivificans alio et alio modo accidentaliter terminari debeat; quum enim actus vivificans sit ipsa substantia animæ, in qua est et intellectus et appetitus, nequit anima non percipere diversitatem accidentalem terminationis, et non bene aut male affici, prout vel iuvat exercitium vitæ, vel eidem nocet. Notandum autem, quod anima non cognoscit quænam sit entitas, species et natura mutationis factæ in organo a se vivificato, sed cognoscit simpliciter mutationem terminationis suæ ad illud, quia noscit se in illo non habere eumdem agendi modum ac ante immutationem. Hinc non est mirum quod aliquis doleat de vulnere, affectione rheumatica etc., quin possit dicere in quo præcise consistit organi læsio vel alteratio. Notandum insuper, quod quum informatio non sit aliqua actio libera, sed naturalis terminatio substantiæ animæ ad corpus, immutatio organica non relinquit animæ facultatem sentiendi vel non sentiendi pro arbitrio, sed omnino determinat sensationem: non tamen positive agendo in animam, sed accidentaliter immutando terminum actus informativi, qui actus est sensitivus ob ipsam suam terminationem ad talem terminum.

Et per hæc videtur breviter et clare soluta magna illa quæstio, quomodo corpus concurrat ad actus animæ in composito humano. Quæstio *de commercio* animi et corporis, licet sic resoluta quoad suum principium, habet tamen multas alias peculiares obscuritates in rebus particularibus, ut quum quæritur quæ organa quibus operationibus inserviant, quibus vehiculis transmittantur motus sive ad cerebrum, sive ad cor, etc. Sed hæc omnia videntur magis ad medicos pertinere, quam ad philosophos rationales, qui solas rationes supremas rerum investigare solent. Opiniones autem medicorum et philosophorum circa hanc materiam passim apud auctores invenies.

63. Igitur sensus externi sunt organa animata, quorum immutationes ab obiectis materialibus causatæ actum vitalem accidentaliter modificant. Distinguuntur autem ab invicem

secundum diversam aptitudinem, quam habent ipsa organa ad recipiendos sensibiles motus ab extrinseco impressos, et dicuntur *visus, auditus, olfactus, gustus, tactus.*

Organum visus sunt oculi, quorum aptitudo est ad recipiendos sensibiles motus ab æthere luminoso. Organum auditus sunt aures, quarum aptitudo est ad recipiendos motus sensibiles ab aëre. Organum olfactus sunt nares, quarum aptitudo est ad recipiendos motus sensibiles a particulis quibusdam volatilibus, quæ dicuntur partes odorantes. Organum gustus sunt lingua, palatum, gula, quorum aptitudo est ad recipiendos motus sensibiles a corporibus ut ad nutritionem referibilibus. Organum tactus est in toto corpore diffusus, saltem in eius superficie, et dicit aptitudinem ad recipiendos motus sensibiles a corporibus ut resistentibus præsertim; cæterum ad tactum etiam refertur sensatio calidi et frigidi, et aliorum quorumdam, ut infra dicemus.

Notandum est hic, omnes istos motus, qui recipiuntur in organis sensuum, esse vibratorios, et eorum rationem esse diversam pro diversis organis. Auditus communiter exigit vibrationes aeris saltem duas et triginta in unico minuto secundo; et si vibrationes fiant adeo frequentes ut ad octo mille in minuto secundo pertingant, sonus fiet fere imperceptibilis. Tympanum igitur aurium est instrumentum sensibilitatis intra illos circiter limites tantum. Contra visus exigit vibrationes ætheris multo frequentiores, quam quæ fiunt in aëre pro acutissimis omnium sonorum. Vibrationes enim luminosæ, ut ex physica eruitur, sunt in uno minuto secundo 600,000,000,000,000 circiter pro colore flavo, paullo plures pro violaceo, paullo pauciores pro rubro. Igitur retina oculorum, in qua recipiuntur huiusmodi vibrationes, est instrumentum sensibilitatis inter limites omnino diversos a limitibus intra quos tympanum aurium est instrumentum auditus. Tactus non excutitur sensibiliter oscillationibus luminosis et sonoris, ut sic. Sed si manus ponatur prope chordam vibrantem, sentiet impressionem oscillationum eodem actu quo illam tangit: attamen hoc proprie non est sentire vibrationes sonoras, sed sentire corpus ipsum, quod

vibrat, in quantum est resistens. Videtur autem requiri ad sensationem tactus vibratio frequentior quam in sono, sed minor quam in lumine. Frequentior, quam in sono; quia tactus non percipit oscillationes sonoras aëris, et tamen percipit chordam vibrantem, ut diximus: quod signum est, chordam dum vibrando repetite tangit digitum plus agere quam aërem, id est habere, præter vibrationes longitudinales sonoras, alias vibrationes moleculares (easdem, quas habet quando est quieta) frequentiores; siquidem si vibratio sonora non est satis frequens ut per se sentiatur tactu, debet dici eam fieri sensibilem tactui per alias vibrationes frequentiores, quæ locum habent in ipso limite amplitudinis oscillationis cuiusque sonoræ, in quo limite tangitur chorda. Hinc in sono semper notatur aliquid tremulum, præsertim quando descendimus ad tonos graviores, et tremitus ille fit tanto minus sensibilis, quanto acutior fit tonus, quia frequentia maior et maior vibrationum, quibus tonus redditur magis et magis acutus, accedit magis et magis ad continuitatem quamdam sensibilem, et non permittit perceptionem distinctionis inter vibrationes rapidissime sibi succedentes. Hoc autem accidit in tactu; quum enim tangimus aliquid, v. gr. chartam, non percipimus aliquam seriem impressionum distinctarum secundum numerum successive, sed unam veluti continuam impressionem, seu unam continuam actionem resistentem manui, sine ulla interruptione: et per hoc apparet actionem corporum, quæ tactu sentitur, fieri per vibrationes frequentiores quam vibrationes sonorum. Sed vibrationes tactum excitantes sunt minus frequentes quam vibrationes lucis, ut videtur constare ex eo quod lucem tactu non sentiamus, sed tantum calorem, qui ab ipsa luce procedit et vibrationibus paucioribus quam lux propagatur. Nam radii calorifici in spectro solari iacent extra limites colorum prope rubrum; quum autem numerus vibrationum a violaceo ad rubrum decrescat, radii calorifici longioribus quidem, sed paucioribus, seu minus frequentibus vibrationibus propagantur, et ideo minus frequenter imprimunt se tactui. Videtur ergo resultare, quod ideo tactu non attingimus lucem,

quia vibrationes lucis habent nimis brevem motum, quam ut afficiant sensibiliter organum tactus. Ignis autem, cuius calorem radiatum tactu sentimus, debet in se ipso habere motum vibratorium eiusdem speciei atque illum, quem transmittit per ætherem: at quia ignis non habetur sicut lux ex solo æthere agitato, sed ex agitatione substantiæ combustibilis, dicendum est, ipsum corpus, quod comburitur, in actu combustionis habere vibrationes moleculares similes illis, quas habet æther in transmissione calorici: dixi *similes*, id est eiusdem rapiditatis; non tamen eiusdem, sed maioris intensitatis *.

Facile est nunc, his positis, de tactu magis generaliter loqui. Nam, licet motus ille, qui habetur in combustione, destruat substantiam, seu potius naturam, combustibilis, cuius partes dissolvuntur, et lædat manum tangentem, quod non experimur in tangendo marmore aut ferro frigido; attamen semper sensatio caloris aut frigoris, quæ habetur in tangendo, videtur excitari per motus eiusdem rationis seu velocitatis circiter, tamen minoris intensitatis, quam in exemplo ignis supra allato. Nam calor et frigus non procedunt ex pluribus vel paucioribus vibrationibus dato tempore factis, sed ex earumdem intensitate, sicut accidit in sono et in colore, qui servato eodem numero vibrationum possunt intendi et remitti, manendo in eadem specie, ita ut multum vel parum feriant sensus, et vel delectent, vel noceant organis, in quibus recipiuntur†. Nam radius calorificus, ut et luminosus, dum propagatur, minuitur intensitate; quare ad quamdam distantiam datam sicut color, ita et calor, minus intense percipitur, immo nec percipietur; et tamen radii sequuntur eamdem legem velocitatis vibrationum in toto cursu, variata tantum earum intensitate. Ergo non solum in igne, et prope ignem, ubi maximus est ardor, sed etiam ad distantiam, ubi calor fit minor et minor, vibrationes calorificæ servant

* Nil mirum; nam corpora, etiam extra combustionem, reflectunt et caloricum, et radios lucidos diversorum colorum: quod non possent facere, nisi homologam illis vibrandi rationem respective admitterent.

† Puto ex physica hoc deduci posse: sed demonstrationi hic renuntio.

eamdem rapiditatem successionis, et eodem numero perficiuntur. Atqui frigus non est nisi gradus caloris inferior gradu, quem habet organum sensitivum. Ergo quandocumque tactus aliquid sentit ut calidum aut frigidum, sentit per vibrationes rapidiores quam sint vibrationes sonoræ, et fere adeo frequentes ac vibrationes lucis. Hinc calefactio fit in manu per hoc, quod augeatur intensitas et amplitudo vibrationum in eius particulis organicis, frigefactio vero per hoc, quod diminuatur talis intensitas et amplitudo; et in manu, sicut in aliis corporibus, si vibrationes vel sint intensiores et ampliores quam eorum textura patiatur, vel sint remissiores et brevioris amplitudinis, quam natura exigit, eveniet alteratio, vel corruptio organi, aut naturæ cuiuslibet.

Quando vero non tangimus aliquid ut calidum vel ut frigidum, sed ut simpliciter resistens sive plus sive minus (ut quum pes tangit terram), dicendum est, sensationem tactus provenire adhuc ex iisdem vibrationibus, quæ per frequentissimam repetitionem applicant corpori tangenti actiones sensibiliter continuas virium repulsivarum, quibus corpora mutuam compenetrationem impediunt. Resistentia soli provocatur per pressionem pedis, contra quam solum reagit iuxta suam naturam plus vel minus, et per repetitionem actionum adeo frequentem, ut pro continua sensibiliter habeatur. Nisi enim assidue replicaretur impressio quam facit solum contra pedem, non continue duraret sensatio resistentiæ, sed cessaret postquam semel in primo contactu habita est, et duraret sola impossibilitas procedendi intra solum, sed sine ullo sensu resistentiæ. Et idem dicas de manu premente mensam, et aliis innumeris*.

De sensu ruvidi et lævigati nulla est difficultas: ruvidum enim agnoscitur ex inæquali et veluti discontinua resistentia quam corpus opponit tangenti: lævigatum ex resistentia sensi-

* Recolendum est hic, quod contactus physicus non fit per appropinquationem v. gr. manus ad mensam, usque dum aliquid manus sit præcise ubi est aliquid mensæ, sed tantum per appropinquationem usque illuc, ubi vires repulsivæ moleculares manus et mensæ sunt satis vicinæ, ut impediant ulteriorem appropinquationem. Vide quæ diximus de substantia corporea pluribus locis.

biliter continua per totam superficiem quæ dicitur lævigata. De sensu duri et mollis, liquidi vel pulverulenti, et similibus, nihil addendum; quum facillime explicentur: et ideo de tactu satis sit.

De olfactu vero, et de gustu præsertim, difficile est loqui, quia odores et sapores nondum subierunt eam analysim, quam soni et colores: videtur tamen dicendum, quod sicut diversos colores videmus propter diversum numerum vibrationum lucis, et magis vel minus vividos pro maiore vel minore intensitate et amplitudine vibrationum, ita diversos odores percipimus propter diversum numerum vibrationum quas provocant in naribus particulæ odoriferæ, eosque magis vel minus intensos pro intensitate atque amplitudine vibrationum. Utrum autem odores simplices reduci possint ad septem, vel ad tres, sicut colores, penitus incertum est; fortassis enim sequuntur aliam legem omnino diversam, v. gr. legem sonorum, a quibus accipimus etiam aliquod epitheton pro odore, quum de eo dicimus quod est v. gr. *acutus* vel *gravis*. Item de saporibus penitus ignoratur per quid distinguantur: et licet possit quis reducere sapores primitivos secundum analogiam colorum in spectro, vel secundum aliquam aliam, totum ut gratis effictum accipietur. Sed hoc unum videtur constare, etiam circa gustum, quod diversæ species saporum oriuntur ex diverso numero vibrationum, quas diversi cibi excitant in organis gustus, et quod intensitas maior vel minor alicuius saporis pendet ab amplitudine earumdem vibrationum.

Itaque sensus externi, licet ex parte principii non distinguantur, distinguuntur ex parte organorum, quæ ob diversam constitutionem apta sunt ad recipiendos motus diversarum specierum*. Idem obiectum, v. gr. rosa, potest plures sensus movere, v. gr. visum, odoratum, tactum et gustum: sed non

* Hæc omnia, ut patet, brutis conveniunt non minus quam hominibus: immo quidam sensus in quibusdam brutis etiam perfectiores sunt, quam in hominibus, in quibus ratio abundanter supplet ulteriorem sensus virtutem.

per idem, ut patet; et sic sensationes ex rosa visa, odorata etc. erunt diversæ speciei; quum species accipiatur ab obiecto non materiali sed formali.

64. Nunc aliquid breviter addendum de certitudine, quam producit perceptio sensibilis. Quum autem organa sensuum nequeant pati impressionem nisi ab aliquo agente, et agens vel sit ipsa anima, vel sint corpora extra posita, si possit probari in casu particulari, quod agens non est anima, statim sequetur, impressionem factam in organis habere pro causa corpus extra positum. Atqui in plurimis casibus, immo communiter, constat, quod tale agens non est anima. Ergo communiter constat de existentia corporum. Minor patet, quia anima libere movet corporis organa et cum conscientia de suo actu: et sic quotiescumque homo scit se non voluisse movere organa, scit animam non esse illud agens, quod produxit in eis impressionem. Omitto alias rationes, brevitatis causa. Si vero constat de existentia corporum, constat etiam de qualitatibus, quæ in iis apprehenduntur. Quum enim organismus nequeat moveri ab alio corpore nisi secundum determinationes virium, quæ in alio corpore existunt, fieri nequit ut duo corpora diversa moveant eodem modo sensum, cæteris paribus: nec fieri potest ut duo æqualia diverse moveant in iisdem adiunctis; ergo quot sunt distincta ac diversa quæ agunt in sensus, tot sunt distinctæ ac diversæ impressiones exacte respondentes distinctioni ac diversitati agentium; quum autem anima, ut terminata ad suum corpus, advertat actum suum vitalem terminative modificari secundum has diversas rationes, eo ipso diversas sensationes experitur, quarum specificæ aut accidentales differentiæ specificis aut accidentalibus differentiis obiectorum exacte respondentes efficiunt ut anima cum veritate percipiat eadem obiecta, non quidem secundum totum id quod sunt, sed secundum quod in sensus actu agunt. Unde si anima illa est rationalis, non poterit percipere sensibile, quin simul intellectualiter attingat rationem entis et causæ et similia, ut alibi diximus, prout in particulari sensibili existunt.

Notandum est autem, quod sicut existunt instrumenta diversæ virtutis intra eamdem speciem, v. gr. telescopia, microscopia, tubæ, cytharæ etc., ita nihil impedit, quominus in diversis hominibus sint organa sensoria diversæ virtutis, sive in videndo, sive in audiendo, sive in aliis: adeo ut impressio, quæ recipitur in oculo Petri, non necessario eadem sit ac quæ recipitur in oculo Paulli, et idem dicas de aliis sensibus. Quare absolute loquendo possunt duo homines idem obiectum diverso modo apprehendere, sicut duo astronomi, qui lunam aspiciant cum diversis telescopiis, diverso modo eam apprehendent. Sed hoc non creat errorem: nam iudicium de rebus sensibilibus fertur a nobis modo relativo, id est unum ad aliud comparando: et quia qui videt hoc v. gr. sub maiore volumine, etiam alia videbit sub maiore volumine, comparatio adhuc recte procedet. Si autem ob infirmitatem aliquam organum vitietur, tunc utique comparatio ducet in falsum, quia medium comparationis non perseverat in statu debito; sed hoc est per accidens. Generatim vero error, qui tribuitur sensibus, tribuendus est temeritati potius et imprudentiæ iudicantis; sensus enim officio suo funguntur fidelissime, quum sint potentiæ passivæ: sed homo qui recepta impressione iudicat turrim remotam esse rotundam, vel remum in aqua esse fractum, vel laminam auream esse mathematice continuam, progreditur in iudicando ultra id quod debet, quum tribuat rebus aliquid, quod non positive percipit per sensum ut iisdem conveniens. Cæterum qui prudenter iudicat, quum sciat, unum sensum imperfectam obiecti cognitionem ministrare, adhibet etiam alios sensus quos potest, antequam iudicet: et si alii sensus non sunt applicabiles, adhibet eumdem in diversis adiunctis, v. gr. aspiciendo magis prope: et sic ex erroribus hominum imprudentium nihil sequitur contra plenam sensuum veracitatem.

Esset hic agendum de sensu interno, de vigilia, de somno, de somniis, de amentia, quæ omnia a parte sensitiva dependent: sed quia non possumus omnia paucis complecti, consule alios auctores v. gr. Liberatore Psychologiæ c. i. art. 2.

ARTICULUS TERTIUS.

De viribus appetitivis, quæ sunt in homine.

65. Prima facultas hominis inter appetitivas est *potentia simpliciter et primo affectiva,* tum in ordine ad bona sensibilia, tum in ordine ad intelligibilia: et respondet primæ facultati cognoscitivæ, seu potentiæ primo et simpliciter apprehensivæ.

Facultas primo affectiva sensibilis dicit ordinem ad obiectum cognitum, secundum motum ab eo impressum in passivitate affectiva sensus, seu sensualitate: facultas vero primo affectiva intellectualis dicit ordinem ad obiectum cognitum, secundum motum ab eo impressum in passivitate affectiva rationali. Quum autem obiectum primo apprehensum sensibiliter, sub aliqua ratione apprehendatur ab homine etiam intellective, ut supra (n. 59) ostensum est, et passivitas affectiva sensus non sit nisi quædam extensio passivitatis affectivæ rationalis per terminationem substantiæ intellectivæ ad corpus organicum, ut superius habitum est; ideo obiectum, quod movet primo passivitatem affectivam sensibilem secundum quod est sensibiliter cognitum, movet etiam primo passivitatem affectivam rationalem secundum quod est cognitum intellective. Consequens est, ut quotiescumque potentia primo volitiva sensibilis movetur secundum suam passivitatem sensitivam ab obiecto ut sensibili, etiam potentia primo volitiva intellectualis moveatur secundum suam passivitatem rationalem ab obiecto ut intelligibili. Actus vero primus complacentiæ, quo vis volitiva sensibilis terminatur ad obiectum ut movens eius passivitatem sensitivam, non fiat sine aliquo actu primo complacentiæ, quo vis volitiva rationalis terminetur ad idem obiectum ut movens eius passivitatem rationalem. Non tamen est necesse, ut in utraque habeatur complacentia, quia quod congruit cum appetitu rationali potest non congruere cum appetitu sensitivo, et vice versa.

Addendum, quod ipsa complacentia non modo rationalis, sed etiam sensualis, seu naturalis ac primus actus consentiendi motui

affectivo sensibili, propter rationem boni qua movet, fit obiectum internum et immediatum cognitionis reflexæ et novæ complacentiæ, qua voluntas complacet sibi naturaliter de suo actu : unde pro uno obiecto cognito quod movet affectum habentur duo actus primi voluntatis, unus quo primo adhæret obiecto, alius quo primo adhæret sibi ipsi ut tali obiecto coniunctæ: qui ultimus actus est reflexus, ut patet, adhuc indeliberatus, et constituens accidentalem modificationem conscientiæ practicæ.

Per hoc apparet, quomodo possit primo excitari ab obiecto quolibet sensibili vis volitiva non solum sensibilis, sed etiam rationalis, ad actum primum complacentiæ. Contra vero non potest intelligi quomodo obiectum pure rationale possit *primo* excitare voluntatem. Ratio enim, propter quam obiectum sensibile cognitum excitat etiam voluntatem rationalem, est quia cognoscitur etiam secundum quod est intelligibile: at obiectum pure intelligibile nullo modo cognoscitur cognitione sensibili: et sic eius cognitio non excitaret inferiorem voluntatem, sed superiorem tantum. Quum autem naturalis actus complacentiæ debeat naturaliter terminari ad passivitatem affectivam inferiorem et superiorem, concludendum est, obiectum proprium actus *primi* complacentiæ non esse obiectum pure rationale, sed sensibile et rationale. Præterea obiectum pure intelligibile non potest diligi ab homine per actum *primum* complacentiæ; nam unumquodque agit prout est in actu: vis autem primo complacitiva est actu terminata duplici passivitate, secundum sensum nempe et intellectum; ergo et actus primus complacentiæ (qui non est liber) naturaliter terminari debet ad utramque passivitatem; et ideo obiectum eius debet esse cognitum sensibiliter, ut moveat affectum sensibilem, et cognitum intellective, ut moveat affectum rationalem. Præterea bonum naturale hominis, in statu præsenti, non est bonum pure intelligibile, sed intelligibile simul et sensibile; natura enim humana perfectibilis est secundum corpus et secundum animam. Ergo motus primus naturalis complacentiæ causari debet ab obiecto sensibili simul et intelligibili. Præterea motus primus affectus consequitur natu-

raliter primam apprehensionem: atqui prima apprehensio in homine est obiecti sensibilis et intelligibilis; ergo tale etiam est obiectum primi motus affectus. Præterea constat universali et perpetua experientia, quam repugnet naturæ inflecti ad bona spiritualia, quando nihil connotant de bono sensibili, et quam durum sit luctari pro consecutione virtutum, quibus sensus refrænantur: hoc autem ostendit, naturam sibi relictam (ut accidit in actibus primis) moveri ad appetendum ab obiecto non pure intelligibili. His rationibus addi possunt aliæ similes ex n. 59.

66. Secunda facultas hominis inter appetitivas est *vis volitiva libera,* seu liberum arbitrium: habetque pro obiecto tum bona sensibilia, tum intelligibilia iam cognita, et motu primo affectivo complacita: unde vis hæc dici potest *vis secundo complacendi,* ac respondet secundæ facultati cognoscitivæ, seu vi secundo apprehensivæ.

Ad explicandam operationem volendi, notandum est vim omnem volitivam ferri naturaliter in bonum sui subiecti, ut constat ex iis quæ diximus de actu constitutivo voluntatis in suo primo esse (vide tractatum præcedentem n. 38), et unicuique ex conscientiæ testimonio liquet. Ut ergo aliquid sit proxime volibile, debet non solum generaliter apprehendi ut aliquod bonum naturæ, sed etiam ut aliquod bonum subiecti ut hic et nunc dispositi. Illud autem apprehenditur ut bonum naturæ, quod quis experitur cum natura congruere, eo quod in diversis adiunctis semper imprimat in passivitate affectiva motum primum ad simplicem complacentiam naturalem: et illud apprehenditur tamquam bonum subiecti ut hic et nunc dispositi, quod quis experitur congruere hic et nunc cum statu affectivo accidentali sui subiecti, eo quod imprimat in passivitate affectiva motum primum complacentiæ naturalis concordantem cum aliis motibus quos subiectum experitur. Apprehendere autem obiectum sic bonum, est apprehendere illud ut comparatum ad seipsum et ad suas affectiones: hoc autem est practice iudicare, et proxime parare materiam actus volitivi.

Præparatio autem hæc fieri potest tripliciter: 1° simpliciter intuendo rationem boni, quam habet obiectum, ex eo quod causat hic et nunc motum primum complacentiæ: 2° inquirendo et inspiciendo diversas rationes boni in eodem obiecto implicitas; per quod quasi resolvitur motus unus complacentiæ in plures, fere sicut resultans virium in suas componentes: 3° comparando inter se et cum subiecto ut hic et nunc affecto aliqua distincta bona secundum quasdam rationes appetibilitatis.

Primus modus utitur simplici attentione et reflexione: attentione ad obiectum, et reflexione ad motum primum complacentiæ ab eo excitatum. Actus volendi cadens in obiectum hoc primo dumtaxat modo præsentatum dicitur *simplex consensus* voluntatis: et in homine non caret temeritate, saltem quando nulla necessitas cogit ad agendum sine mora. Ratio est, quia non adhibendo examen, neque consultationem, non utitur mediis suis naturalibus ad recte et tuto volendum.

Secundus modus utitur disquisitione et analysi tum relate ad obiectum, tum relate ad affectiones subiecti. Relate ad obiectum; in quo distinguuntur rationes boni quas habet, ob virtutem excitandi diversimode actus primos complacentiæ: relate ad affectiones subiecti, in quibus distinguuntur diversi gradus congruentiæ cum diversis motibus primis ab obiecto impressis secundum diversas rationes sub quibus cogitatur. Ex hac duplici disquisitione et analysi resultat cognitio graduum appetibilitatis, quam habet hic et nunc obiectum, id est appretiatio meriti quod habet obiectum comparatum ad vim appetitivam. Actus volendi cadens in obiectum hoc modo distincte repræsentatum dicitur *plena volitio* vel *plenus consensus*.

Tertius modus utitur disquisitione et analysi non solum unius obiecti, sed eius contrarii cuiuscumque, et præterea comparat inter se rationes boni per tale examen sibi cognitas in obiecto et in eius contrario, ac ponderat quid hic et nunc habeat maiorem rationem appetibilitatis. Tota hæc operatio vocatur *consultatio* et sæpe comprehendit plura iudicia, et ratiocinia, et mutuam

consequentiarum comparationem, per quæ omnia pervenitur tandem ad ultimam aliquam conclusionem, seu ad *iudicium practicum*, quod est proxima electionis præparatio. Actus volendi cadens in obiectum hoc modo discussum dicitur *electio* vel *volitio deliberata* *.

Facto, uno ex his modis, iudicio practico proponente quid hic et nunc sit bonum subiecto, oritur statim motus affectivus, non solum qualis oritur ex apprehensione simplici cuiusquam boni speculative considerati, sed tanto intensior, quanto obiectum magis iudicatur congruere cum præsenti statu subiecti; habet enim augmentum intensitatis ex intensitatibus omnium affectuum cum eo conspirantium. Sequitur autem hoc iudicium et hunc motum complacentia quædam *partim libera*, in quantum voluntas libere direxit operationes, per quas ventum est ad iudicium practicum, *partim naturalis*, in quantum omnis motus congruens cum passivitate affectiva constituit vim activam spontaneam voluntatis actu proportionato actuatam.

67. Sed bene advertendum est, per hæc omnia nondum haberi nisi *materiale volitionis liberæ*: quod hic superest declarandum, ad præveniendas difficultates, quæ circa libertatem fieri possunt. Si admitteretur sententia Bellarmini, qui ponit voluntatem determinari a iudicio practico, vix salvaretur sufficienter libertas,

* Tres isti modi præparandi actum volitivum conveniunt non solum homini, sed etiam brutis animalibus, intra limites facultatis cognoscitivæ, qua pollent. Etsi enim bruta nequeant secundum tertium modum proprie iudicare et deducere formaliter consequentias, habent tamen operationes analogas inferioris ordinis, ut supra vidimus. Facto autem ipso comprobatur hæc brutorum cum homine aliqualis similitudo in præparando actu volitivo; sæpe enim animal, antequam agat, apparet hæsitare, quid faciendum sit nondum satis videns, præsertim instante hinc et inde periculo: utrum fugiat per viam, an per agrum, et quæ sit melior salutis ratio: utrum debeat aggredi hostem: quod sit momentum opportunum ad aggrediendum: quis locus magis tutus ad latendum: et alia horum similia. Post tales autem hæsitationes, ut per associationes phantasmatum (iudicii ac ratiocinii locum tenentes) deprehendit quid practice melius sit, statim resultat motus affectivus prævalens, et determinans actum appetitivum, et post hunc applicatio vis motivæ ad urgendam executionem.

dicendo, complacentiam illam, quæ necessario sequitur iudicium practicum (quæque ex Bellarmino vocanda esset *libera* volitio) esse liberam in causa, quia libere fuit præparata. Sed 1°, etiamsi sic salvaretur libertas, sententia illa conscientiæ testimonio refellitur; quia experimur sæpissime, nos facto iudicio practico non ideo in eo conquiescere, sed habere potestatem sive renovandi consultationem, sive aliam consultationem faciendi, sive simpliciter suspendendi omnem liberam adhæsionem obiecto; unde necesse est dicere, actum volitivum *formaliter* liberum, ad quem ultimo terminatur electio, non esse simpliciter illam complacentiam naturaliter consequentem motum impressum a iudicio practico. 2°. Accedit ratio *ad hominem*. Nam si actus voluntatis liber determinaretur a iudicio practico, etiam actus quo voluntas dirigit operationem deducentem ad iudicium practicum deberet determinari ab alio iudicio practico, et sic semper per seriem ascendentem ab uno actu posteriore ad priorem : voluntas videlicet esset libera in actu posteriore, quia fuit libera in priore, et fuisset libera in priore, quia in alio adhuc priore fuit libera : et sic ego essem liber hodie, quia heri liber fui, et heri quia priore mense, etc. Hoc autem est dicere, voluntatem esse liberam quin unquam suos actus determinet a seipsa : et hoc est aperte contradictorium. Conceditur ergo, voluntatem *libere* dirigere operationes præparantes iudicium practicum : sed hoc ideo solum concedendum est, quia actus liberi voluntatis non determinantur a iudicio practico; et sic Bellarminus, qui hoc secundum negat, non potest congruenter docere iudicium practicum esse liberum in causa. 3°. Ratio autem intrinseca, cur iudicium practicum relinquat voluntatem cum potentia ad oppositum petenda est tum a limitatione boni, quod per tale iudicium proponitur voluntati, tum ex eo quod bonum illud finitum non apprehendatur esse necessarium ad felicitatem subiecti, etiam ut proponitur per iudicium practicum. Et primo quidem, quum tendentia voluntatis ad bonum sit proportionata potentiæ cognoscitivæ, a qua fit præsentatio boni, in homine, cuius virtus cognoscitiva est boni universalis et infiniti, etiam voluntas fertur ad bonum uni-

versale et infinitum possidendum. Hinc omne bonum finitum, quantumvis hic et nunc appetibile ob rationem boni iudicio practico propositam, habet tamen in sua finitudine rationem cuiusdam mali, in quantum homo, etiam post iudicium practicum, cognoscit, se illud possidendo non habiturum quo satietur eius appetitus. Potest ergo illud respuere, non quidem sub ea ratione sub qua proponitur per iudicium practicum, sed indirecte, attendendo ad rationem insufficientiæ, quam sine ulla nova consideratione percipit in obiecto sic præsentato. Ex alia vero parte iudicium practicum non proponit obiectum ut hic et nunc necessario volendum, sed ut volibile; quare, etiam vi ipsius iudicii practici debet voluntas manere cum potestate ad oppositum. Si ergo, dum experitur motum naturalem complacentiæ ortum ex iudicio practico, sinit homo talem motum durare, nec eum attendendo ad finitudinem boni propositi (quæ motum contrarium gignere apta est) extinguat, sed maneat cum reflexione, seu advertentia, in ea complacentia (et multo magis si positive replicet actum adhæsionis), actus ille complacentiæ fiet voluntarius, non solum negative, eo modo quo tribuitur actus illi, qui non impedit, quum possit impedire, sed etiam positive; quia activitas voluntatis iam positive terminatur ad motum suæ passivitatis per actum directum complacentiæ, cui si post advertentiam contrarium non opponit, sed in eo manet scienter, iam est volens actu positive. Si vero dum experitur motum illum suum naturalem complacentiæ, præbet attentionem finitudini et imperfectionibus boni a quo movetur, et per hoc contrarius sentitur motus, quo extinguatur motus complacentiæ prioris, tolletur eo ipso materia proxima actus volitivi prioris, et voluntas manebit in sua activa indeterminatione ac parata ad novam consultationem, qua aliam materiam liberi consensus determinet. 4°. Hoc ipsum confirmatur ex eo quod consentiant omnes philosophi ac theologi morales, complacentiam de re mala non esse imputabilem ad culpam nisi habita sit *cum advertentia* : quod est idem ac fateri, hanc complacentiam, ut simpliciter consequitur ex iudicio aliquo practico, nondum habere id quod requiritur ad

eius libertatem formalem (licet aliquando sit libera in causa, si nempe homo *advertat* talem causam habituram talem effectum, et nihilominus causam non tollat, quum possit), et tunc tantum censeri formaliter et proprie liberam, quando voluntas *posita advertentia* ad talem complacentiam, manet in ea, dum potest ab ea se avertere. Concludimus, iudicium practicum non esse ipsum actum volitionis formaliter liberæ, et posito iudicio practico, etiamsi in eo includatur complacentia prima de obiecto proposito, nondum haberi nisi materiale volitionis liberæ.

68. Itaque actus directus complacentiæ naturalis consequens iudicium practicum completur in esse actus volitivi liberi per liberam adhæsionem voluntatis. Hæc tamen adhæsio *non habetur necessario per novum actum positivum*; sufficit enim ad liberam adhæsionem, ut voluntas in actu spontaneo iam posito simpliciter conquiescat, dum talem actum advertit, et dum habet potentiam expeditam ad oppositum. Et sic non est quærendum *a quo moveatur voluntas ad libere adhærendum*; hoc enim tunc solum quæri posset, si adhæsio libera esset *quidam motus*; quum autem sit *quædam quies* voluntatis in suo actu, apparet, non posse quæri *a quo moveatur voluntas ad quiescendum*; quia motio non producit quietem.

Assertio patet ex dictis n. præc., et confirmari potest ex communi usu loquendi, quo dicimus voluntatem libere *consentire* suis actibus. Nam consentire formaliter acceptum, seu esse consentientem, non significat de novo agere, sed esse actui concordantem; significat enim quietem quamdam in eo quod sentitur in affectu; unde homo non dicitur *consentire affectum*, quod connotaret actum in recto, sed *consentire affectui*, quod connotat actum in obliquo tantum, quasi dicatur: *existente affectu in actu, homo illi actui consentit in eo sistendo*. Similiter consensus communiter non dicitur *produci*, sed *dari* seu concedi: et licet philosophi aliquando dicant *elicere consensum*, nihil refert; nam et philosophi in rebus difficilibus nimium recedentes a vulgari modo loquendi (qui sensum communem consequitur) minus recte loquuntur identidem, quam vulgus: et præterea ipsa ex-

pressio *elicere consensum* accipi potest recte, si intelligatur *materialiter*, ita ut significet elicere illum actum, cui voluntas facta advertentia libere consentiet cedendo, seu non repugnando. Quare etiam voluntas libere consentiens non dicitur dare esse complacentiæ, sed cedere illi reflexe, et sinere se motu illius ferri. Communis igitur loquendi modus, secundum quem volitio libera dicitur *consensus* quidam, probat, volitioni advenire formalitatem liberæ per hoc, quod voluntas ad obiectum aliquod iam actu terminata, et hoc advertens, non repugnet, quum possit, sed suo actu sit contenta.

69. *Obiicies* 1°. Esse contentum de aliqua re est actu complacere sibi de ipsa: atqui complacere sibi de aliquo habet rationem actus positivi; ergo id quo volitio accipit formalitatem liberæ non est negatio actus contrarii, sed actus positivus complacentiæ reflexæ, quo quis complacet sibi de complacentia spontanea ac naturali.

Respondeo *c. Mai. dist. min.* si sermo sit de complacentia spontanea, quæ constituit materiale volitionis liberæ *c. min.*, si sermo sit de complacentia ut libera formaliter *n. min.* et *cons.* Esse *libere* contentum de aliqua re non significat ponere actum directum complacentiæ, sed significat quiescere reflexe in ipso iam posito, licet habeatur potentia ad oppositum. Verum est, quod qui acquiescit actui iam posito solet iterum et iterum adhærere eidem obiecto per novos actus complacentiæ, quibus magis et magis confirmat positive suam electionem; sed hoc non probat, debere voluntatem fieri primo formaliter et libere contentam in suo actu per actum novum positivum.

Et hic obiter notari cupio, quam philosophicus sit in hac materia, sicut in multis aliis, sermo vulgi, et quantam lucem veritatis brevibus formulis includat. Dum enim vulgus dicit voluntatem *contentam*, quid aliud dicit, nisi voluntatem *continere se*, id est manere in sua complacentia? Hoc autem est innuere sagacissime formalitatem volitionis liberæ. Similiter dum vulgus dicit *consentire*, quid aliud dicit, nisi voluntatem congruere cum eo quod sentit? Hoc autem est implicite innuere, volentem

primo experiri complacentiam, tum in ea habere quietem. Nec male dicitur voluntas *sentire* potius quam experiri affectum complacentiæ a seipsa expressum, quum et *sentire* accipiatur sæpe pro *æstimare*, et affectus hominis sint mixti cum passione aliqua, etiam corporea, et sensibili. Nec minus philosophicum est vocabulum *consultationis* adhibitum pro serie actuum, quibus præparatur electio libera; per pulcherrimam enim metaphoram depingitur ad vivum plurium specierum et affectuum repentina excitatio et quasi spontanea adsultatio et consociatio, quæ fit in tota electionis præparatione.

70. *Obiicies* 2°. Actus voluntatis determinatur semper a iudicio practico. Nam in omni actu est aliquid quod habet rationem formæ, sive principii actuativi, et aliquid quod habet rationem materiæ, sive termini actuabilis. Ergo etiam in actu volitivo. Atqui rationem formæ in actu primo existentis habet ipsa voluntas ut activa et actuativa consensus: rationem materiæ habet obiectum cognitum sub ratione boni hic et nunc convenientis, ad quod actus ille primus est terminabilis. Sicut ergo in omni re, quotiescumque materia est apte disposita ad formam, non potest manere cum eius privatione, ita etiam, quando materia eligibilis (id est bonum absolute spectatum) est debite disposita ad hoc ut sit capax terminandi actum volitivum (quod fit per iudicium practicum), non potest manere cum privatione suæ formæ; et ideo ut sic disposita non est tantum eligibilis, sed eligenda.

Respondeo, hoc argumentum continere veritatem in præmissis, sed conclusionem esse iusto ampliorem. Ad hoc enim, ut materia illa disposita non maneat informis, sufficit ponere actum *naturalem* primæ complacentiæ; et hunc actum concedimus esse ponendum. Sed hic actus non est nisi materiale consensus liberi, nec habet rationem liberi nisi per hoc quod voluntas non reagat, ut potest, sed in eo sit contenta, ut diximus.

Instabis. Voluntas, posito iudicio practico, nullam habet rationem sufficientem negandi consensum, aut reagendi; ergo

omnino necesse est eam consentire; et sic determinatur a iudicio practico.

Respondeo *tr. ant.* et *dist. cons.* necesse est eam consentire, id est habere actum primum complacentiæ naturalis *conc. cons.*, consentire, id est contentam esse in tali actu complacentiæ naturalis et in ea conquiescere *neg. cons.* et consequentiam. Transmitto antecedens, quia posito iudicio practico nulla quidem est ratio sufficiens ad negandum actum primum complacentiæ: sed postquam hic positus est, omnino adest ratio sufficiens ad non quiescendum in eo, videlicet finitudo et imperfectio boni complaciti. Si ergo voluntas non vult contenta esse cum tali bono, adest sufficiens ratio; sicut enim bonitas est ratio sufficiens ad contentandum voluntatem, ita ulterior carentia boni est ratio sufficiens ad voluntatem inquietandam, præsertim si adeptio illius boni impediat alterius boni consecutionem, ut ordinarie accidit. Quod autem habeatur simul ratio sufficiens ad opposita non involvit ullam contradictionem; quia ratio simpliciter *sufficiens* non importat rationatum nisi *sufficienter*: et pura sufficientia non excludit oppositum. Sic qui habet mille aureos habet sufficientiam ad solvendum debitum decem aureorum, non tamen ideo sequitur quod solvat de facto.

71. *Obiicies* 3°. Repugnat ponere rationem formalem libertatis in negatione. Nam libertas est facultas, et omnis facultas est aliquid actu. Ergo dicendum est quod ratio formalis libertatis advenit actui volitivo per hoc quod voluntas approbat positive complacentiam illam naturalem, quam posset non approbare.

Respondeo *n. ant.* Ad probationem *dist. ant.* libertas, id est ratio formalis actus liberi est facultas hominis *n. ant.*, libertas, id est voluntas libera *c. ant.* et *n. cons.* Ratio formalis libertatis consistit in negatione necessitatis; et quum necessitas connotet aliquid positivum, negatio necessitatis est vera negatio non nomine solum, sed sensu. Non tamen sequitur, esse in homine facultatem aliquam negativam: sed sequitur tantum, voluntatem, quæ est positiva facultas, constitui liberam per non necessitatem contentandi se in suo primo actu naturalis

complacentiæ. Libertas enim proprie non est facultas, sed est modalitas facultatis volitivæ, seu conceptus abstractus exhibens rationem contingentiæ, quæ comitatur actum volendi. Quod autem attinet ad actum positivum approbationis, qui libere ponitur, quum posset non poni, concedendum est, eum, si ponatur, libere poni, sed negandum est rationem formalem *actus liberi* competere huic approbationi ex eo quod sit actus positivus. Nam approbatio positiva, quum sit novus actus voluntatis, debebit fieri per novam voluntatis terminationem sive ad obiectum ut a iudicio practico propositum, sive ad complacentiam ex eo naturaliter habitam, quæ considerari debet ut obiectum proximum approbationis illius positivæ. Quum autem bonum iudicio practico propositum sit materia apta ad actum complacentiæ naturalis, nova terminatio ad illud erit actus novæ complacentiæ naturalis: et ideo in illa approbatione quidquid est per modum novi actus positivi non habet ut sic rationem formalem liberi, sed naturalis: et hic ipse actus approbativus complebitur in esse liberi tunc tantum, quando voluntas cum advertentia in eo sistat et sic formaliter consentiat. Quum ergo consensus ille formaliter sumptus non sit nova actio, sed actualis quies et pausa in actione iam posita, ratio formalis liberi conveniet ipsi actui positivo approbationis, non propter id quod est in eo positivum, sed per negationem resistentiæ voluntatis, quæ est formalitas negativa.

72. *Obiicies* 4°. Illa actio est formaliter libera, quæ ponitur a voluntate habente potestatem proxime expeditam ad oppositum. Atqui potestas eiusmodi est positiva facultas. Ergo formalitas liberi dicit aliquid positivum.

Respondeo *dist. M.* quæ ponitur actu directo a voluntate *n. M.*, quæ ponitur reflexe, id est cui materialiter posito voluntas non repugnat, quum possit *c. M.* et *min.* et *dist. cons.* dicit aliquid positivum ratione termini, ad quem refertur, quum sit formalitas alicuius *c. cons.*, dicit aliquid positivum ratione novi actus *n. cons.* Ad melius intelligendam veritatem huius responsionis recolendum est, potestatem proxime expeditam ad alter-

utrum esse in voluntate eo quod iudicium practicum exhibet obiectum ex una parte ut hic et nunc appetibile ob rationem boni, ex alia parte ut hic et nunc non appetibile ob rationem aliquam imperfectionis. Quia autem, facta propositione boni, oritur motus proportionatus in passivitate affectiva, et excitato motu, sequitur actus complacentiæ naturalis de bono temperatus displicentia aliqua virtuali de eius imperfectione, ideo potentia proxime expedita ad opposita non est potentia ponendi istum actum, qui nequit non poni, sed est potentia sive quiescendi in illo, quod habet rationem consensus, sive non quiescendi, quod habet rationem dissensus. Ergo uti potestate proxime indifferente ad opposita non est *ponere* actum, vel *non ponere*, sed est quiescere in actu materialiter posito, vel non quiescere. In hoc igitur consistere debet formalitas actus liberi, ut liber est; unde licet communiter dicatur (ob facilem confusionem consensus cum actu cui consentitur) quod ille actus est formaliter liber, qui ponitur a voluntate ut habente potestatem ad oppositum, verius tamen dicendum est, quod actus formaliter liber est ille cui voluntas consentit post advertentiam, quando habet potestatem proximam non consentiendi. Diversitas autem inter duos hos loquendi modos, licet sit nullius momenti quando simpliciter loquimur de actibus humanis præsupposita voluntatis libertate, est tamen magni momenti in hac quæstione; nam dicere quod voluntas *consentit suo actui* ducit ad solutionem omnium difficultatum, dicere vero quod voluntas simpliciter *ponit novum actum* positivum, ut ponat consensum liberum, non ducit ad aliquam solutionem, quum de hoc ipso novo actu quærendum supersit, per quid, et quomodo possit esse liber.

Quod si in obiectione agatur de actibus non elicitis a voluntate nec in ipsa consummatis, sed imperatis ab ipsa, et per alias potentias sive internas sive externas perfectis, tunc tales actus ideo dicentur liberi, quia *ponuntur* imperative a voluntate habente potestatem proxime expeditam ad imperandum oppositum: et sic in his actibus salvabitur communis ratio loquendi. Attamen, quum illi actus non perficiantur a potentiis secundum

se liberis, non habebunt libertatem nisi a libertate actus, quo imperantur; et ideo non erunt *formaliter* liberi, sed *causaliter* tantum. Unde etiam in hoc casu nequit dici actum esse formaliter liberum, etiamsi ponatur (seu imperetur) a voluntate habente potestatem proxime expeditam ad oppositum.

73. His de formalitate actus liberi expositis, superest quærendum, an habeat voluntas humana de facto hanc potestatem proxime expeditam quiescendi vel non quiescendi in suis actibus naturalibus, prout hucusque supposuimus. Et evidens est, respondendum esse affirmative. Nam 1° conscientiæ testimonio et interna experientia perspicue monemur de existentia huius potestatis in nobis: 2° id ipsum supponunt omnes leges divinæ atque humanæ, quæ frustra essent, si homines necessitate quadam impellerentur ad agendum: præmia vero et pœnæ iisdem legibus sancita, negata libertate, non modo inutilia essent, sed plane iniusta; quæ omnia nequeunt dici nisi sensum naturæ communem repudiando: 3° homo est animal intellectivum; ergo et liberum. Consequentia probatur. Nam animal intellectivum habet pro obiecto bonum sub omni ratione, iuxta naturam cognitionis universalis, quæ illi competit, quæque bonum voluntati proponit. Quando ergo proponitur voluntati bonum imperfectum, et sub hac vel illa ratione deficiens a ratione boni, si non esset homo liber ad assensum vel ad dissensum, frustra esset intellectivus; quum enim cognitio bonorum detur in ordine ad dirigendam voluntatem, frustra apprehenderet rationem boni, quando dissentit, et frustra deficientiam a ratione boni, quando consentit; quia illa apprehensio nullo modo ordinaretur ad dirigendam voluntatem. Atqui dum assentimur, simul cognoscimus rationes secundum quas bonum est deficiens, et dum dissentimus, simul cognoscimus rationes boni, quæ sunt in obiecto; ergo et assensus et dissensus iuxta cursum naturalem libere ponitur, quotiescumque agitur de bono, quod non sub omni ratione est bonum. Hanc ipsam probationem alio modo expositam vide in præcedente tractatu n. 75.

74. Advertendum est hic, quod, ut consensus voluntatis sit

omni ex parte liber, oportet ut a sola voluntate pendeat eum habere: et hoc complectitur duo. Primum est, quod voluntas determinet ac præparet sine ulla necessitate et sine obstaculo convenientem materiam consensus; quod fit per consultationem. Secundum est, quod, determinata ac præparata materia, et posito actu complacentiæ vel repugnantiæ naturalis, quo voluntas directe terminat se ad illam sic præparatam, possit eadem voluntas reflexe consentire vel non consentire huic actui.

Quando homo utrumque potest, liberrime agit, libertate scilicet tum *materiali*, tum *formali*. Minus plena est libertas, quando voluntas ob externa adiuncta non potest pro lubito præparare materiam convenientem consensui: ut quum quis in timore mali impendentis, v. gr. domo corruente, fugit, aut quid aliud facit sine sufficienti prævia consultatione. Etsi enim actus, quo fugit, sit liber, quia imperatur a voluntate libere consentiente ad fugam, quia tamen talis consensus ob temporis inopiam fit sine debita naturaliter consideratione, minuitur libertas: et ideo dicunt theologi et philosophi morales, *metum gravem*, non quidem tollere, sed *minuere voluntarium*, et efficere involuntarium secundum quid. Et hoc inde provenit, quia materia actus liberi non libere præparatur; ex quo sequitur, consensum fore quidem ratione sui et *formaliter* liberum, sed *materialiter* necessarium.

Quod si quis non metu urgeatur ad eligendum, sed fraude ac mendaciis decipiatur circa conditiones materiæ eligibilis, aut ex propria imbecillitate circa easdem erret invincibiliter, non tolletur materialiter, nec formaliter libertas actus, in quantum physice procedit ab agente: sed tolletur libertas moraliter seu in specie moris, id est formalitas relativa ad mores, quæ resultat ex terminatione consensus ad talem materiam. Non tollitur libertas *materialiter*, quia voluntas præparat prout vult materiam suæ electionis: nec *formaliter*, quia quiescit in actu in quo posset non quiescere: sed tollitur *moraliter*, quia consensus voluntatis est virtualiter hypotheticus, id est supponit obiectum esse sicut apprehenditur: et, stante errore, cadit in obiectum, in quod non

vellet cadere, si posset eius veritatem nosse. Si ergo non est in eius potestate nosse veritatem, actus eius dicitur simpliciter involuntarius, voluntarius autem secundum quid tantum, seu per accidens.

75. Quomodo autem, exclusis impedimentis accidentalibus, possit voluntas per se libere præparare materiam suæ electionis, ita ut actus directus complacentiæ naturalis, qui consequitur iudicium practicum, dici possit liber in causa, id est in prævia consultatione, res est speciali consideratione digna, quum totam œconomiam operationum voluntatis radicaliter includat. Difficultas vero rem explicandi procedit ex hoc, quod voluntas, dum proxime applicatura est intellectum ad consultationem, supponi debet actu adhærens alicui bono, a quo moveatur ad talem intellectus applicationem; non enim agit, nisi propter finem actu intentum. Si ergo voluntas necessario adhæreat illi bono, nullo modo videtur libera futura consultatio; hæc enim regeretur principio determinato ad unum. Quum ergo primus actus voluntatis sit necessarius, quia primum in intentione est ultimus finis, seu beatitudo subiecti, ad quam non datur libertas, videtur sequi quod nulla consultatio est libera, et consequenter nulla volitio. Nam qui supponitur velle beatitudinem, id est omne bonum, cuius est capax, vult implicite omnia bona particularia, quorum est capax; et in tantum non vult illa explicite, in quantum non cognoscit illa explicite, scilicet ex defectu conditionis prærequisitæ. Quando ergo ponitur talis conditio per iudicium practicum, videtur quod voluntas vi illius actus, quo vult omne bonum, cuius capax est, amplectitur explicite et necessario etiam bonum particulare. Videtur enim contradictorium *velle omne bonum*, cuius quis capax est, et *non velle hoc bonum*, cuius quis actu videt se esse capacem. Quum autem conditio illa, quod obiectum appareat hic et nunc sub ratione boni non videatur pendere nisi ab intellectu, sequitur, posito amore beatitudinis, impossibile esse voluntati non amare reliqua bona ab intellectu proposita; et sic actum erit de libertate tum consultationis, tum electionis. Propter hanc difficultatem primo ostendendum est,

quod voluntas licet determinata ad bonum in communi, non est determinata ad obiectum, aut modum particularem consultationis: secundo, quod anima habet in seipsa multiplicis iudicii practici potestatem: tertio, quod habet in seipsa potestatem concludendi consultationem quando vult et sicut vult, et adhærendi vel non adhærendi suæ conclusioni seu iudicio practico.

76. Et quoad primum, concedi debet, bonum quodlibet particulare, licet deficiens, esse materiam proxime eligibilem voluntati tendenti ad bonum in communi, quando hic et nunc proponitur *sub maiore ratione boni* quam eius oppositum: immo hæc *maioris boni* apparentia in quodam sensu vero, ut dicemus infra (n. 78), videtur esse conditio necessaria, sine qua bonum particulare non posset eligi. Actus enim volendi unum præ alio esset innaturalis potentiæ ad bonum determinatæ, si minus hic et nunc amaretur id quod proponitur sub ratione boni hic et nunc maioris. Nec hoc est dicere, consensum liberum determinari a iudicio practico, sed tantum non dari consensum liberum, nisi præcedente iudicio practico ostendente obiectum sub ratione boni hic et nunc maioris suo opposito; non enim dicimus hanc maioris boni ostensionem (in sensu infra explicando) esse conditionem, qua posita, *datur* consensus, sed conditionem, qua posita, *dari potest*, non posita, non potest dari consensus. Quum igitur singula bona particularia, sub dicta conditione, fiant proxime eligibilia voluntati ad bonum in communi determinatæ, sequitur, non unicum esse modum explendi tendentiam naturalem in bonum, quotiescumque conditio illa de diversis verificari potest; et consequenter, sive consultatio hanc rem, sive illam investiget, æque per illam tenditur ad bonum in communi. Ergo determinatio ad bonum in communi non causat determinationem ad specialem consultandi materiam; et quia intellectus natura sua in diversa fertur, manet indeterminatus etiam consultationis modus. Accedit, hominem adultum (nam de pueris usum rationis recenter attingentibus alia ratio est*) experientia ipsa cognoscere, bona

* In pueris, qui experientiam vel nullam vel valde imperfectam habent, motus voluntatis ad bona particularia, præsertim sensibilia, multo minus

plurima particularia, quæ adipiscitur, non satiare appetitum, nec ullum determinate ex illis ad suam felicitatem requiri. Licet ergo felicitatem necessario appetat, nequit ab hoc felicitatis amore determinari ad bonum particulare, ut ostendimus etiam in tractatu præcedente (n. 74, 75), sed tantum invitari ad quærendum inter bona particularia id quod maiorem hic et nunc rationem boni habere videatur in ordine ad felicitatem consequendam. Non igitur erumpit ex necessario motu in consultationem de obiecto determinato, nec habet unum modum necessarium intuendi illud obiectum, sed procedit considerate ad consultandum de obiecto, quod elegit in materiam consultationis, suspendit consultationem, si velit, vel eam inflectit ad aliud, et in rebus intuetur illas rationes bonitatis apprehensas, quas vult intueri, et facit se ab his moveri magis quam ab illis, repræsentando sibi has tamquam hic et nunc maiores illis.

77. Quomodo autem voluntas possit hoc facere, sic explicatur ex ipsa animæ natura. Sicut proprium est intellectus agentis, absque ullo voluntatis imperio, sed ex tendentia sua naturali ad verum, attingere obiter, et quasi recognoscere suas species, et per eas ab uno intelligibili ad aliud transire, atque in eo magis immorari, in quo melius intueri aut suavius potest; ita proprium est voluntatis, absque ulla deliberatione, sed ex tendentia sua naturali ad bonum, attingere obiter et quasi recognoscere suas affectiones, et per eas ab uno bono finito ad aliud transire, atque in eo magis quiescere, cum quo melius consentire potest. Hoc autem accidit quotiescumque non apprehenditur præsens neces-

liber est, quam in homine perfecto. Pueri enim nondum experti vanitatem talium bonorum, nec vires intellectuales satis evolutas habentes ad discutiendas rationes rerum, hallucinantur specie boni, et attingunt sub ratione felicitatis cuiusdam in confuso id quod naturæ satisfacit, quin considerent rationes contrarias. Sed crescente ætate, et aucto non solum rationis usu, sed etiam experientiæ magisterio, minuitur paullatim impetus appetitus, et ob evidentiam acquisitam de insufficientia bonorum particularium crescit libertas. Hinc per se et naturaliter perfectior est libertas in adolescente, quam in puero, et in sene quam in adolescente: et ideo etiam leges humanæ maiores vel minores infligunt pœnas diversis ætatibus pro iisdem factis materialibus.

sitas avocans mentem ad aliquid practice et sine mora eligendum, seu quando animus relaxandi sui potestatem habet, et quasi rex nullis rerum civilium curis distractus privata domesticorum consuetudine delectatur. Ab hac vero vi spontanea perlustrandi suas species et suos affectus, quam nos habere ex conscientiæ testimonio certissimi sumus, pendet, ut ex conditione, libertas consiliationis, quæ præcedit electionem liberam. Nam quando aliquid eligendum occurrit, etsi voluntas ex naturali affectu ad bonum in communi, vel ex affectu boni particularis, quod actu intendit, applicet intellectum ad considerandas rationes boni, quæ inveniri possunt in hoc vel illo obiecto, si tamen nulla apprehendatur urgens necessitas cito concludendi electionem fient illæ spontaneæ specierum et affectuum recognitiones, et miscebunt se considerationibus a voluntate imperatis: ita ut consultatio partim (id est quoad eius incipere) pendeat ab affectu naturali boni in communi vel a volitione præcedente boni particularis, partim (id est quoad reliquum eius cursum) illuminetur et amplificetur spontaneis repræsentationibus nullo necessario nexu coniunctis cum præcedente affectu, sed omnino contingenter advenientibus respectu voluntatis.

Et per hoc patet, ad liberam consultationem concurrere debere indeliberatam intellectus divagationem. Si enim omnis divagatio eiusmodi excluderetur, voluntas priori iudicio practico adhærens non solum non haberet libertatem in modo consultationis, sed ne posset quidem procedere ad actum consultandi. Nam voluntas actu consentiens alicui bono non deflectit ad aliud, nisi ab alio moveatur; non autem moveretur, præscindendo ab obiectis exterioribus, nisi haberet anima ex se vim illam spontaneam vagandi per cognoscibilia, quorum habet speciem; quia secus nullum novum obiectum fiet præsens; non enim fiet præsens *sponte,* quia præscindimus a spontanea vagandi facultate, nec *libere,* quia voluntas non agit libere, nisi postquam intuetur obiectum. Ergo anima, nisi interveniret spontanea divagatio distrahens eam ab obiecto, in quo quiescit per consensum, non posset incipere velle aliquid de novo, sed necessario persisteret

quieta in suo actu adhæsionis. Ergo ut possit voluntas ad alium actum procedere, necesse est ut intellectus sponte et absque imperio voluntatis incipiat vagari per aliqua intelligibilia, quorum habet speciem, et per tales actus excitet passivitatem voluntatis, atque sic offerat voluntati sufficientem materiam novæ consultationis et electionis. Hinc apparet, quod etiam in consultatione non datur libertas sine spontaneitate*.

Constat ergo, voluntatem ex amore alicuius finis non determinari ad quærenda media per necessariam consultationis formam, sed beneficio intellectualis operationis distrahi per plures rationes obiectivas ac subiectivas, quarum unaquæque ansam præbet consultationis inflectendæ independenter ab affectu in voluntate existente.

78. Quod ad secundum attinet, prænotandum est, voluntatem in ipso consultationis cursu complacere sibi generatim aliqua levi et fugaci complacentia de omni obiecto, quod ipsi proponitur ut medium utile ad finem intentum; hoc enim est de eius natura: sed hæc complacentia, ut iam dictum est, est directa et spontanea, et assimilatur actibus, quibus intellectus attingit aliquo primo intuitu directo omnia, quæ imprimunt speciem, quin omnibus attentionem præbeat, aut omnia discutiat considerando. Notandum insuper, illas complacentias directas esse proportionatas rationi bonitatis quæ actu attingitur in obiectis; quare quum intellectus nequeat non ostendere etiam imperfectiones obiecti, actus complacentiæ naturalis erunt necessario temperati virtuali quodam motu in contrarium; et hinc habetur altera conditio libertatis. Voluntas enim, quum necessario velit omne bonum cuius est capax, proposito bono imperfecto, non adhæret illi reflexe, nisi videat illud esse maius bonum, cuius hic et nunc capax est. At ad hoc videndum necessarium est quoddam examen comparativum. Consequenter ipse amor boni universalis movet ad novas et varias considerationes, per quas proponantur

* Spontanea divagatio oritur ex limite boni quod actu possidetur; hinc enim tendentia naturæ ad ulterius bonum causat tendentiam ad nova investiganda: ideo etiam *Vexatio dat intellectum.*

aliæ et aliæ rationes boni excitantes alios et alios directos ac naturales actus complacentiæ.

At in processu huius examinis anima non attendit solum ad ordinem obiectivum, sed etiam et præcipue ad subiectivum, seu ad statum affectivum in quo est; secus enim tota eius consultatio esset speculatio quædam de relativa ratione boni diversorum obiectorum, qua deduceretur aliqua conclusio ethicæ, vel alterius scientiæ; quum ergo consultatio dirigatur ad operandum, ideo in illo examine anima reflectit etiam ad seipsam: et hinc fit, ut consultatio vel serius vel citius concludatur, et vel hoc modo vel illo. Si enim anima multum reflectat ad convenientiam, quam habet obiectum cum suo præsenti statu affectivo, apparebit obiectum ut hic et nunc magnam boni rationem habens relative, et magis movebitur affectus: si vero minus reflectat, minus percipiet rationem boni in eo secundum hic et nunc, et minus movebitur affectus. Si ergo anima satis reflectat et sentiat augeri complacentiam de obiecto ut hic et nunc præ cæteris sibi conveniente, dicetur habere iudicium practicum, et *poterit concludere* consultationem quiescendo in tali complacentia, seu consentiendo illi; habebit enim rationem sufficientem. Si vero non adeo reflectat, ut sentiat complacentiam de obiecto ut hic et nunc magis conveniente, non iudicabit adhuc practice, nec poterit consultationem statim concludere consentiendo, sed continuabit examen procedendo per alia obiecta, donec unum ex illis practice cognoscat hic et nunc sibi præ aliis convenire.

79. Tandem, facto iudicio practico, licet voluntas iam directe et spontanee attingens obiectum ut sibi magis conveniens, possit etiam *reflexe in eo quiescere,* requiritur ad libertatem, ut omnino etiam possit *in eo reflexe non quiescere.* Hoc autem potest propter duo: primo propter experientiam quotidianam de vanitate bonorum sæpe electorum per alia iudicia practica: secundo propter ipsam facultatem quam habet reflectendi ad suum statum affectivum. Nam, posito iudicio practico, anima statim reflectens ad complacentiam naturalem quam de bono repræsentato experitur, ex una parte agnoscit, talem compla-

centiam esse valde inferiorem sua vi complacendi, et per bonum in quo sibi complacet non satiari appetitum: ex altera parte, quia per experientiam noscit sæpe iudicia practica non esse satis discussa, et dare locum pœnitentiæ, anceps hæret aliquantisper, an debeat suam consultationem melius examinare, antequam quiescat in tali obiecto per liberum consensum. In tali autem hæsitatione fit aliquis spontaneus recursus specierum, quibus aliæ et aliæ sæpe associantur, ob naturalem intellectus mobilitatem: et sic ad novas considerationes et ad novum iudicium practicum sternitur via. De hoc secundo iudicio idem dicendum ac de primo, videlicet illud non excludere possibilitatem procedendi ad tertium et ad alia, donec voluntas in uno ex actibus spontaneis iudicia consequentibus reflexe seu libere conquiescat.

80. Sed, quæres, unde est quod in uno ex illis actibus quiescat potius quam in uno alio præcedente? Respondeo, ad quiescendum in actu naturali semper haberi rationem sufficientem in bonitate ipsius actus naturalis. Ad quiescendum autem in hoc actu potius quam in illo nihil aliud requiritur, nisi ut voluntas, dum ad hunc naturalem complacentiæ actum reflectit, non illum retractet, aut elidat, sicut præcedentes; eo ipso enim quod cum reflexione sinat actum durare, dum potest eum elidere, libere illi consentit. Cur vero alios elidit, hunc non elidit? Quia non potest perpetuo manere in consultatione, sed eam aliquando concludere debet per electionem; quum enim consultatio non habeat nisi rationem medii, debet voluntas illam aliquando concludere, ut attingat finem proximum ad quem dirigitur. Quare ergo illam concludit dum est in hoc potius quam illo actu complacentiæ? Quia dum est in hoc actu, potius quam dum est in illo, contingit ei magis reflectere ad sui subiecti dispositionem præsentem ad quiescendum in suo actu, ad capiendum consultationis fructum. Sed unde hæc cupido quiescendi fit efficax? Ex nulla causa positive agente, quum effectus sit omissio actus contrarii, quæ non est aliquid positivum; et consequenter nulla huius rei ratio sufficiens est alia, nisi *non necessitas* repugnandi actui spontaneo et directo complacentiæ. Sed quid causare

potest non necessitas? Causat libertatem, seu negationem contingentem actus contrarii, seu quietem liberam in suo actu. Et sic concluditur, propositionem qua dicimus, *voluntatem ideo velle, quia vult*, non esse illusoriam, sed continere veram rationem explicandi cur actus volitivus liber existat.

81. Quod attinet ad difficultatem n. 75 expositam, ex dictis facile respondetur, principium determinatum ad bonum non habere libertatem omittendi omnem consultationem, sed habere libertatem in singulis consultationibus regendis. Aliud enim est quod qui necessario vult finem nequeat abstinere a quærendis mediis, et aliud quod non habeat libertatem in modo investigandi media. Ad rationem quæ additur, distinguendum est: qui vult beatitudinem, vult implicite omnia bona particularia, in quantum habent rationem boni *conc.*, in quantum sunt particularia et limitata *neg.* quia ut sic possunt concipi ut mala; et ideo nulla est contradictio si quis velit *omne bonum* cuius est capax, et non velit *hoc bonum* cuius est capax; quum, ut est *hoc* limitatum, non contineatur in conceptu beatitudinis.

82. *Obiicies.* Libertas nequit probari testimonio conscientiæ; nam conscientia testatur de sola existentia affectionum: esse autem affectiones liberas vel non, non pertinet ad conscientiam cognoscere. Nec probari potest ex præmiis et pœnis; nam 1° etiam brutis infliguntur pœnæ et dantur præmia; licet careant libertate: 2° pœna est aliquid repugnans instinctui; ergo pœna movet hominem secundum quod habet instinctum naturalem; et sic erit utilis, etiamsi homo non sit liber: 3° quid si leges puniendo sint iniustæ?

Respondeo *n. ant.*: ad prob. dico, quod sicut intellectus habet primam apprehensionem et secundam, quæ dicitur cogitatio, ita conscientia habet primam apprehensionem (quam Balmes vocavit conscientiam *directam*) et secundam (quam dixit reflexam): primus intuitus conscientiæ testatur de existentia affectionum: secundus vero intuitus dicit actum comparativum affectionum existentium, aut earumdem appretiativum, secundum rationes diversas existendi quas habent: et per hunc secundum intuitum

gignitur interna experientia, quæ testatur non solum de existentia affectionum, sed etiam de earum differentia, contingentia, necessitate, intensitate, etc.

Ad aliud *n. ant.*: ad primam prob. dico bestias, licet careant libertate, habere spontaneitatem: et tamen diversa est ratio verberum bestiæ inflictorum et ratio pœnarum hominibus ex lege decretarum, sicut diversa est ratio agendi bestiæ et hominis. In bestia, si verbera consociantur cum quadam appetitione boni sensibilis, occurrente iterum eodem bono sensibili, occurret quoque recordatio verberum, quæ composita cum illo bono sensibili facient illud sub ratione mali aut minoris boni repræsentari, et minus movere appetitum. Atque hoc similiter accidit in infantibus et pueris ante rationis et libertatis usum; in quibus sive bona sive mala physica inflicta non habent proprie rationem præmii aut pœnæ (quia hæc duo supponunt meritum vel demeritum) sed tantum allicientis aut deterrentis. Sed quando agitur de homine ratione utente, pœna non unice infligitur ad producendam recordationem casus similis et deterrendum sic appetitum, sed etiam ad restaurandum ordinem moralem violatum: et ideo non mensuratur tantum attendendo ad dispositionem instinctivam hominis, sed etiam attendendo ad rationem culpæ proprie dictæ, cuius homo se reum facit. Quia vero ratio culpæ et totus ordo moralis libertatem exigit, sequitur pœnas, ut a legibus infliguntur, esse humanæ libertatis demonstrativas: et idem dic de præmiis.

Ad secundam prob. *conc. totum*, sed addo, pœnam consequenter ad instinctum naturalem sensibilem movere etiam voluntatem rationalem et liberam, et sic utilitatem pœnæ non mensurari in homine a solo motu instinctus.

Ad tertiam prob. *nego* iniustum esse pœnas delinquentibus infligere; lex enim iniusta est non in puniendo, sed si decernat pœnas delictis non respondentes. Et patet tum ex eo quod lex divina, quæ est profecto iustissima, pœnas decernit, tum ex sensu communi.

83. Tertia facultas hominis inter appetitivas est vis conser-

vativa habituum in passivitate affectiva sive sensitiva sive intellectiva residens. Et hic loquendum esset de passionibus et de habitibus, qui possunt esse in homine. Sed fateor, videri mihi in nimis ampla et subtili materia melius esse nihil quam pauca dicere: præsertim quum S. Thomas tum de passionibus, tum de habitibus ita scripserit, ut nihil præterea philosopho desiderandum sit. Vide ergo quæ habet in 1. 2. q. 22 usque ad q. 48 de passionibus: de habitibus vero a q. 49 et deinceps.

CAPUT III.

DE ORTU, EVOLUTIONE ET INTERITU HOMINIS.

84. Supersunt hic breviter tractandæ quæstiones, quæ respiciunt hominis generationem, evolutionem facultatum naturalium, et destinationem post hanc vitam: has autem tribus articulis complectemur.

ARTICULUS PRIMUS.

De ortu hominis.

85. Quæritur hic primo, *utrum anima hominis existat antequam eius corpus formetur.*

Respondeo, hunc fuisse errorem Platonis et Pythagoræ, qui finxerunt, animas omnes ab initio rerum conditas fuisse, et in astris sedem recepisse donec corporibus uniantur: quem errorem Origenes inter antiquos et Leibnitius inter recentiores resuscitavit. Quibus refutandis hæc pauca sufficiant. 1°. Si anima humana existit ante corpus, unio animæ ad corpus erit contra naturam ipsius animæ. Nam, si anima sine corpore exstitit, exercuit operationes suas vitales, quæ sunt suæ naturæ propriæ: quando autem infunditur corpori incipit impediri in iisdem; nam infantes pro longo tempore nequeunt ratione uti. Ergo unio talis animæ cum corpore est contra eius bonum: et ideo contra eius naturam. 2°. Si anima fuit ante corpus, debet memoriam servare de sua

præterita vita: atqui nil tale accidit; ergo. Minor est plane certa: maior constat, quia in substantia spirituali est memoria: et hæc non potest perdi per unionem ad corpus, quum corpus non agat in animam, ut supra (n. 62) explicatum est. 3°. Dato quod deleretur memoria per unionem cum corpore, magnum esset malum pro anima uniri cum corpore; siquidem amitteret fructum omnium præteritarum operationum, quum memoria sit thesaurus quidam intellectus: et hoc ipso sequeretur talem unionem esse contra naturam animæ. 4° Tandem homo est unum per se: atqui ad unum per se constituendum exigitur, ut partes constituentes sint ad se mutuo ordinatæ, et indigeant mutuo compleri. Sicut ergo corpus in potentia ad vitam indiget compleri per animam, ita necesse est, ut anima, quæ illud corpus informare debet, indigeat naturaliter terminari ad corpus. Sed si anima exstitisset ante corpus, nullam haberet naturalem exigentiam corporis, immo contra suam naturam uniretur corpori. Ergo. Contra, si anima incipiat esse tunc tantum, quando corpori unitur, apparet, quod anima corpore indigebit ad exercendas primas suas naturales operationes, et homo erit ens naturale, non monstruosum.

Dices. Animæ separatæ potuerunt peccare, et in pœnam deiici ex astris in carcerem corporis. Nec est mirum eas perdidisse memoriam rerum præteritarum; quia videmus memoriam pendere ab organismo.

Respondeo *neg. ant.* cum supposito; gratis enim assumitur animas extra corpus exstitisse. Deinde si anima in pœnam criminum esset in corpore, cuperet relinquere suum carcerem, et violenter repugnaret vitæ huic, quam omnes naturaliter diligimus. Ad alterum *n. parit.* Nam anima in homine intelligit comitante phantasmate; unde, quamdiu anima in corpore est, memoria rerum pendet a corpore: sed si anima aliqua cognosceret sine phantasmate, illorum memoriam non posset amittere per immutationes corporeas, ut patet. Si tandem dicas, saltem animam impediri a recogitandis præteritis, quorum speciem intelligibilem servat, respondeo, hoc quoque esse insulsum, quod

creatura rationalis luat pœnam delicti nihil de delicto suo sciens, nullos remorsus sentiens, et nullam rationem pœnæ in pœna percipiens.

Instabis. Nisi animæ supponantur præexstitisse et peccasse, nequit reddi ratio miseriarum huius mundi. Ergo.

Respondeo *neg. ant.* et *cons.* Miseriæ huius mundi consequuntur naturam hominis: et nulla imaginaria hypothesi opus est ad eas explicandas. Licet vero homo in præsenti statu multa patiatur, a quibus immunis fuisset de facto, si Adam non peccasset, et sic miseriæ huius vitæ habent de facto rationem pœnæ: hæc tamen pœna consistit in subtractione donorum ac privilegiorum supernaturalium, quibus ornatus fuerat primus homo, ut ostendunt theologi. Quare miseriæ huius vitæ habent rationem pœnæ non prout simpliciter comparantur cum pura natura hominis, sed prout comparantur cum statu primitivo innocentiæ gratuita privilegia includente.

Inquies. Finis rei respondet principio eius. Sed anima intellectiva remanet destructo corpore; ergo fuit ante corpus.

Respondeo cum S. Thoma (p. 1. q. 118. a. 3), *quod hoc, quod anima remanet sine corpore contingit per corporis corruptionem, quæ consecuta est ex peccato. Unde non fuit conveniens, quod ab hoc inciperent Dei opera.* Insuper negari potest maior argumenti; quia non est universaliter vera. Vide etiam S. Thomam contra gent. lib. 2. c. 83, 84.

86. Quæritur secundo, *utrum anima humana transfundatur a parentibus in filios.*

Respondeo, hunc fuisse errorem *traducianorum,* qui docebant animam in generatione hominis cum semine traduci. Hoc autem esse falsum ostenditur 1° quia anima humana est simplex et spiritualis, ut supra habitum est; non ergo potest transfundi nisi tota; quare si anima ex patre in filium transfunderetur per semen, pater in actu generandi amitteret animam, quod videmus non esse verum; vel unica anima esset simul in patre et filio, quod etiam est falsum, quia eadem anima nequit contraria simul agere, prout possunt pater et filius. 2°. Quia semen, quum

primum pervenit ad uterum, nequit animari anima rationali. Nam anima est forma corporis organici in potentia vitam habentis: atqui semen, quum ad uterum pervenit, non est corpus organicum in potentia vitam humanam habens; ergo impossibile est animam transfundi cum semine. In hoc argumento maior constat ex dictis c. I. Minor est evidens; nam in semine nullum habetur ex organis ad vitam humanam necessariis; non cor, non caput, non hepar, etc., et ideo contra naturam est semen illud habere formam vivificantem. 3°. Quia, etiamsi semen esset proxime vivificabile, non posset adhuc id fieri, nisi in homine tot animæ ponerentur, quot sunt possibiles seminis effusiones. Hoc vero est absurdum dupliciter: primo enim unusquisque scit se unicam habere animam rationalem, et esse unum individuum, non plura: secundo quia si pater quilibet habeat centum animas, et possit generare centum filios, unusquisque ex his filiis non minus generare poterit, quam eius pater (quum sit homo eiusdem naturæ): et sic ponendæ essent etiam in unoquoque filio centum animæ: quo posito, pater qui solas habuit centum animas transfundere debuisset decem mille animas in suos filios omnes: quod est manifeste impossibile.

87. *Obiicies.* Similitudo vultus et indolis inter parentes et filios ostendit, aliquid aliud præter semen ex parentibus in filios transire. Hoc autem nequit esse nisi aliquid animæ. Hæc enim si sit in semine, poterit concurrere ad formationem corporis et reddere illud proportionatum sibi, et per hoc simile parentibus: si vero non sit in semine, non apparet quomodo semen non vivum contineat rationem similitudinis illius: immo videtur quod ex semine inanimato nequeat obtineri organica corporis formatio.

Respondeo *n. M.,* ad prob. *n. ant.* quoad utramque partem. Formatio fœtus ad similitudinem parentum pendet tum ex materia ex qua fit, tum maxime ab imaginatione et indole, non patris, sed matris, in cuius utero fœtus elaboratur. Et licet res sit valde arcana, generaliter tamen bene novimus, imaginationem, concupiscentias, et similia, multum influere in physicas operationes naturales, ita ut etiam repente quis apprehenso periculo,

vel accepto infausto nuntio, viribus destituatur, aut infirmitatem contrahat, aut dolore contabescat. Non ergo est mirum si imaginatio matris, quæ in ipsius corpore magnum influxum exercet, influat etiam in fœtum, qui dum formatur est aliquid eius; et sic puer contrahat ex matre aliquas particulares dispositiones. Hinc, si mater quemdam vultum sibi sæpe repræsentet, et multo magis si similem vultum in filio desideret, imaginatio et cupido hæc non erunt sine aliquo effectu: quod etsi non possumus ulterius explicare, scimus tamen fieri. Et sic apparet quare vultus filiorum magis sint patrum similes, quando ardentior est et fortior coniugalis amor parentum: et similiter quare mulier vana et superba seipsam solam admirans filios sibi similes procreat: tandem quare in eadem familia aliquando nulla sit similitudo inter fratres; quia videlicet in formatione fœtus mater non æquales dispositiones habet sive ex parte affectus, sive ex parte imaginationis, sive ex parte virium corporalium. In his igitur omnibus nullo modo intervenit anima pueri, sed sola mater; non ergo necesse est animam effundi a patre cum semine, quod impossibile est.

Quod autem additur de semine inanimato est verum, si semen accipiatur separate, non autem si accipiatur cum reliquis omnibus quæ concurrunt ex parte matris. Virtus enim seminis virilis hæc esse videtur, ut per suam actionem materialem determinet coagulationem sanguinis fœminæ in regione uteri: ita ut materia ex qua formatur fœtus sit ex matre, semen autem paternum sit id quod primo determinat eius formationem. *In animalibus perfectis, quæ generantur ex coitu,* inquit S. Thomas (p. 1. q. 98. a. 1), *virtus activa est in semine maris, secundum philosophum: materia autem fœtus est illud quod ministratur a fœmina.* Unde semen non agit tamquam aliquod vivens, sed sicut omnis alia materia per attractiones et repulsiones: et ideo omnis anima est superflua in semine quod in utero recipitur.

Instabis. Si anima pueri non est a parentibus, falso parentes dicuntur generare hominem; nam generant solum corpus.

Respondeo *dist. ant.* si anima pueri non est a parentibus tam-

quam ponentibus conditiones debitas, ut iuxta ordinem naturæ animetur fœtus *c. ant.*, si non est a parentibus tamquam eam dantibus *n. ant.* Nam parentes non dicuntur generare hominem, quia dent animam filiis, sed quia sunt causa cur fœtus formetur et adducatur ad eam perfectionem, ut ei debeatur anima.

Dices. Saltem anima vegetativa debet esse in semine. Atqui in homine anima vegetativa est ipsa anima intellectualis. Ergo.

Respondeo *n. M.*; quia operationes vegetativæ etiamsi determinentur primo per virtutem seminis, non tamen superant vires materiæ ad hoc dispositæ et in debitis conditionibus constitutæ.

88. Quæritur tertio, *utrum tres animæ successive existant in fœtu, nempe prius anima vegetativa, tum anima sensitiva, denique anima intellectiva.*

Respondeo negative. Et primo, quoad animam vegetativam, nulla necessitas probatur eam admittendi, quum nemo unquam probaverit vegetationem esse operationem stricte immanentem, et requirere animam. Secundo, quoad animam sensitivam, illa quoque est prorsus inutilis; nam quando corpus fit in potentia ad vitam sensitivam, eo ipso anima intellectiva potest illud informare et reddere sensitivum actu. Præterea, si successive haberentur in fœtu tres illæ animæ, nulla ratio convincens afferri posset, cur prima cesset per adventum secundæ, et secunda per adventum tertiæ. Nam quod dicunt, animam vegetativam debere simpliciter cessare in adventu sensitivæ, quia sensitiva ut perfectior continet in virtute sua etiam vegetativam, et animam sensitivam debere cessare in adventu intellectivæ, quia hæc continet in sua virtute sensitivam, est pura assertio, et non constituit probationem. Nam et supponit id quod est in quæstione, videlicet tres animas successive advenientes, et non reddit rationem de disparitione animarum præcedentium; siquidem 1° adventus animæ sensitivæ, etiam ut habentis in sua virtute vim vegetativam, non importat per se animæ vegetativæ præcedentis destructionem; quum habere in virtute vim vegetativam non sit idem ac habere vim tollendi aliam animam vegetativam præexistentem: 2° quidquid necessarium est ut materia sit disposita

ad formam sensitivam recipiendam est pariter necessarium ut materia maneat sub illa forma: atqui forma vegetativa est inter eas, quibus materia disponitur ad recipiendam formam sensitivam; ergo si datur anima vegetativa ante sensitivam, ea manebit etiam post huius adventum: 3° sola ratio cur aliqua forma corrumpi debeat, est cessatio dispositionis debitæ in sua materia: atqui dum fœtus recipit animam sensitivam non cessant dispositiones ad vegetationem necessariæ; ergo si anima vegetativa præexistit sensitivæ, debet manere etiam post.

Idem a fortiori dicendum de anima sensitiva in adventu animæ intellectivæ; non enim posset hæc illam eiicere tum propter dictas rationes, tum præcipue, quia anima sensitiva est substantia simplex, ut supra ostensum est (n. 43, 44, 45): atqui substantia simplex non cessat nisi per annihilationem; ergo nequit anima intellectiva sensitivam excludere. Ex quibus concludendum est, quod in fœtu non existunt tres animæ successive, sed quando corpus factum est in potentia ad vitam, tunc primo infunditur illi anima, et hæc intellectiva.

89. *Obiicies.* Si ita est, fœtus nullam habet formam substantialem antequam sit actu homo. Et hoc repugnat. Nam fœtus esset pura corruptio: et sic non haberet aliquam dispositionem ad formam hominis.

Respondeo *n. M.*; quia nec est necesse formam substantialem fœtus esse aliquam animam, nec necesse est fœtum unicam habere formam substantialem, sed tot, quot habet partes materiæ: habet tamen unitatem compositionis naturalis, saltem inchoative, in quantum partes compositi conspirant ad præparandas dispositiones organicas corporis ad unicam vitam sensitivam. Hanc autem unitatem habet a sua forma *naturali,* non *substantiali,* seu a determinatione existente in composito ad quasdam actiones et passiones eius vegetationem causantes, si alimentum conveniens ex matris substantia ad uterum confluat: atque hæc determinatio rectissime dicitur forma vegetativa.

90. Quæritur quarto, *utrum anima intellectiva infundatur corpori in ipso actu materiali generationis.*

Respondeo negative. Ratio est, quia semen recenter effusum non est corpus organicum in potentia vitam habens. Auctoritas autem quorumdam medicorum in contrarium nulla est in hac materia: 1° quia nullo solido argumento probant, semen, quando pervenit in uterum, esse animatum, et dare signa vitæ: 2° quia plurimi medici dissentiunt ab illis, et plures fatentur se nullam opinionem fundatam invenire in hac materia: 3° quia tendentia plurium medicorum ad materialismum reddit eorum assertionem valde suspectam. Qui enim nullam animam spiritualem admittunt, sed solas vires organicas, ii procul dubio inveniunt in ipso semine quidquid ad vitam requiritur; est enim substantia spermatica vis quædam organica, ut diximus, quum determinet organizationem substantiæ a corpore matris in uterum defluentis. Sed si hoc satisfacit materialistis, non ideo dat fundamentum dicendi quod semen in utero depositum sit animatum, et multo minus quod sit animatum anima humana. Unde omnino dici debet, tunc animam humanam infundi in corpus, quando hoc acquisivit organizationem debitam ad exercenda opera vitæ sensitivæ: quod aiunt contingere inter quadragesimum et sexagesimum diem.

Dices. S. Thomas docet (p. 1. q. 118. a. 1) animam sensitivam traduci cum semine. Atqui in homine anima sensitiva est ipsa anima intellectiva. Ergo anima humana traducitur cum semine in actu generationis.

Respondeo, iuxta S. Thomam animam illam sensitivam quæ cum semine traducitur non esse nisi *virtutem activam, quæ est in semine ex anima generantis derivatam; et hæc est quasi quædam motio ipsius animæ generantis, nec est anima, aut pars animæ, nisi in virtute, sicut in serra vel securi non est forma lecti, sed motio quædam ad talem formam.* Nos autem concedimus hanc virtutem activam seminis, sed negamus eam dici posse animam quocumque modo, præsertim vero sensitivam. Attamen illa anima sensitiva, quam S. Thomas ponit in semine, cessat existere iuxta ipsum, quando advenit anima intellectiva, ut ibidem docet; unde in obiectione minor neganda est, si anima

sensitiva sumitur in eodem sensu ac in maiore. Atque hæc sufficiant de hominis generatione.

ARTICULUS SECUNDUS.

De hominis processu ad usum rationis.

91. Venit nunc examinandum quomodo homo acquirat usum rationis. Et hoc habet non parvam difficultatem propter diversas philosophorum opiniones de origine idearum; quum enim totus processus, quo evolvitur ratio, pendeat a tribus, scilicet a primis cognitis, a modo operandi facultatis intellectivæ, ab adiunctis naturalem operationem extrinsece iuvantibus, et de secundo ac tertio satis constet si primum bene cognoscatur, ideo tota quæstio de evolutione rationis reducitur principaliter ad quæstionem, quam antiqui dixerunt *de primo cognito,* quamque recentiores *de origine idearum* vocant. De hac igitur directe ac principaliter in hoc articulo loquemur: et ne nimis longe progrediamur, ponemus principia tantum, ex quibus pleraque systemata ideologica refutari possunt, relicta lectoribus eorum applicandorum cura*.

92. Quæritur ergo primo, *quid sit idea.*

Respondeo vocabulum ideæ, quo tantopere abutuntur quidam recentiores, significare *simplicem apprehensionem,* et non posse habere nisi tres sensus: prout nempe accipitur vel *pro specie obiecti* in passivitate intellectus existente, vel *pro actu percipiendi* obiectum in specie præsens, vel *pro ipso obiecto* ut est in specie præsens et illo actu perceptum. In primo sensu *idea* accipitur pro obiecto formali perceptionis, præscindendo ab hoc quod quis actu percipiat vel non percipiat. Et sic manent ideæ hoc modo acceptæ in mente habitualiter, etiam quando mens

* Præcipua systemata sunt sensismus, ontologismus, psychologismus, et idearum innatarum. Ontologismus alius est communis, alius transcendentalis. Sensismus pariter est multiplex pro diversis auctoribus. De quibus omnibus vide Liberatore (Psychol. c. iii.), qui singula systemata luculenter exponit et diligenter discutit.

non cogitat actu de earum obiecto; manet enim in me species impressa hominis, etsi actu non cogitem de homine. In secundo casu idea accipitur adæquate, id est secundum ea omnia, quæ in eadem considerari possunt; nam præter obiectum, eius præsentiam in specie, et actum attingendi illud per speciem, nihil aliud cogitari potest in prima apprehensione, ut evidens est; et ideo hoc secundo modo valde convenienter sumitur idea. In tertio casu idea accipitur pro materia circa quam actus perceptionis versatur, vel versari potest: et hic casus a primo differt, quia pro specie impressa ab obiecto substituitur ipsum obiectum ut productivum talis speciei.

Itaque idea, si accipiatur pro *notitia habituali*, est ipsa species in passivitate intellectus impressa, per quam intellectus semel intuitus est obiectum, atque illud iterum recogitare potest. Si accipiatur pro *perceptione afferente notitiam rei*, est ipse actus intellectivus terminatus ad obiectum per speciem. Si accipiatur pro *materia perceptionis*, est illud ipsum de quo habetur notitia sive actualis sive habitualis.

93. Quæritur secundo, *in quo sensu accipiatur idea, quando dicimus v. gr. nos habere ideam Dei, ideam causæ etc.*

Respondeo, sumi in primo sensu. Nam aliquis dicitur habere ideam Dei, causæ et similium, non quia actu cogitat de Deo, de causa et similibus, sed quia habet in suo intellectu notitiam habitualem, per quam potest, quando vult, actu cogitare de Deo etc. Et evidens est; nam qui interrogat aliquem, an habeat ideam Dei, non intendit interrogare an actu cogitet de Deo, sed an habitualiter sciat quid sit Deus. Ergo expressio *habere ideam* non significat actu apprehendere, sed habitualiter habere speciem, abstrahendo ab actu, qui non exigitur ad habendam ideam. Et hoc ostendi posset ex ipso verbo *habere* quod denotat habitum, sicut verbum *esse* denotat actum. Concludimus, quod habere ideam est habere speciem impressam, per quam quis semel intuitus est obiectum, et esse cum proxima facultate illud iterum et iterum per eamdem sibi repræsentandi. Conditio vero hæc, quod quis saltem semel actu apprehenderit obiectum

per speciem propositum, est omnino necessaria, ad hoc ut quis possit dici habere ideam obiecti, ut ex dicendis patebit.

94. Quæritur tertio, *utrum idea, quam quis habet, possit esse directa in sensu ontologorum.*

Respondeo negative. Nam idea directa significat apud ontologos intuitum immediatum et permanentem, de quo animus sibi conscius non est, quia non reflectit ad suum actum. Dicunt enim quidam ipsorum, ut Gioberti, nos habere intuitum immediatum et permanentem Dei (quem ipse vocat *Ideam*), alii, ut Rosmini, nos habere intuitum immediatum et permanentem entis generalissimi (quem multi cum Deo confundunt); non tamen habere conscientiam de hoc actu directo, nec eius obiectum reflexe percipere, nisi dum cogitamus entia particularia, et in quantum continetur in particularibus. Quod ultimum licet expresse non dicant omnes ontologi, æquivalenter tamen omnes fatentur; putant enim nos particularia cognoscere per ideam Dei vel per ideam entis, et reflectendo ad nostrum actum quo cognoscimus particularia, attingere *reflexe* ideam Dei, vel ideam entis, prout in singularibus illis attingibilis est. Hoc autem est dicere, ideam Dei vel ideam entis ita esse directam, ut nunquam possimus per actum reflexum cognoscere, nos esse intuentes Deum vel ens in universali secundum id quod sunt ratione sui, sed tantum secundum quod per participationem sunt in singularibus. Dico igitur, nullam ideam hoc modo directam esse in homine. Ratio est, quia omnis actus directus apprehendendi, præsertim si permanens, ut ontologi supponunt, affert secum proximam possibilitatem actus reflexi, quo percipiens cognoscat se percipere id quod percipit. Ergo nullus est in homine actus permanens intuendi, qui sit ita directus ut nequeat fieri reflexus; immo, si esset in homine aliquis intuitus directus *permanens,* impossibile esset, hominem carere actu reflexo quo cognoscat se directe et permanenter percipere id quod percipit. Antecedens constat; quia actus reflexus percipiendi non postulat, nisi ut habeatur actu præsens obiectum internum. Quum ergo intuitus actualis permanens sit obiectum

internum actu permanente præsens; eo ipso habetur quidquid requiritur ad possibilitatem actus reflexi, quo quis percipiat se percipientem. Quotiescumque autem homo reflectit ad se ipsum, nequit non videre quod *actu* præsens est in se ipso. Ergo, si habet actum illum directum permanentem, quotiescumque ad se reflectit, reflexe cognoscit se intuitive percipere id quod per illum actum cognoscit. Atqui, quum reflectimus ad nos ipsos, cognoscimus nos non percipere intuitive ens in universali, nec Deum; quod non indiget probatione, quum constet unicuique. Ergo falsum est nos habere illos intuitus directos permanentes; immo nec habemus eos transeuntes, ut ex sequentibus apparebit.

Rationes ontologorum in contrarium petuntur a necessitate explicandi originem idearum: videbimus infra non esse ad id necessarium intuitum huiusmodi; interim notamus, talem intuitum, ut inexplicabilem et contrarium rationi, non posse assumi ut fundamentum cuiuslibet explicationis.

95. Quæritur quarto, *utrum detur idea directa in hoc sensu, quod imprimatur species, quin statim sequatur actus apprehendendi.*

Respondeo negative. Nam virtus activa intellectus et eius passivitas non sunt duo entia, sed unum, sicut forma et materia. Impossibile ergo est fieri motum in passivitate, quin virtus activa, quæ est actus illius passivitatis, terminetur ad illam motionem, sicut impossibile est punctum materiale recipere motum secundum *ubi* in sua materia, quin forma dans illi esse inveniat se actu in iis *ubi* in quibus actu materia movetur. Et similitudo omnino quadrat; nam dum actio obiecti intelligibilis recipitur in passivitate intellectus, imprimitur huic quidam motus per *ubi* intellectuale; quum ergo vis activa intellectus non constituatur in *ubi* intellectuali nisi terminative, id est propter passivitatem suam, in qua sola recipitur species, recipi actionem intelligibilis in hac passivitate importat ut, dum actio recipitur determinans ad ubicationem illam intellectualem, forma dans illi passivitati primum esse sit actu terminative in eadem

ubicatione: et tam impossibile est aliter esse, quam impossibile est formam a materia separari in motu locali.

Argumentum sic breviter poni potest. Quod habet primum esse a quodam actu, quem primo terminat, nequit habere secundum esse nisi dependenter ab illo actu, et quin illum secundo (seu accidentaliter) terminet: sed omnis potentia passiva habet primum esse ab actu suæ formæ, quem primo terminat; ergo nulla potentia passiva habet secundum esse, nisi dependenter a sua forma, et quin eam secundo terminet. Sed passivitas intellectiva habet secundum esse per receptionem speciei; ergo non recipit speciem nisi dependenter ab actu intellectivo, cuius est passivitas, et quin eum secundo seu accidentaliter terminet.

Sequitur 1°, speciem impressam sine actu primo percipiendi non esse dicendam ideam directam, sed simpliciter *speciem informem*: et sicut materia prima et informis nequit existere, ita nec species huiusmodi.

Sequitur 2°, nullam esse ideam habitualem in intellectu, quæ non fuerit prius in actu; idea enim habitualis dicitur species intelligibilis quæ habetur: at non potuit recipi, ex dictis, nisi cum actuali perceptione.

Sequitur 3°, quod, quum omnis idea vel sit actualis vel habitualis, prout quis vel actu apprehendit vel conservat speciem per quam iterum apprehendere possit, idea habitualis nequit esse directa nec reflexa; quia directum et reflexum prædicantur de solo actu: idea vero actualis erit directa, quum quis *simpliciter videt*, reflexa, quum *sciens aspicit* id quod specie repræsentatur.

96. Quæritur quinto, *utrum anima semper et essentialiter cognoscat se esse.*

Respondeo affirmative, ut patet ex iis, quæ late disputavimus agendo de constitutivis essentialibus substantiæ spiritualis. Sed plura notanda sunt hic ad vitanda errorum pericula. Nam 1°. Hæc cognitio non est unus aliquis ex illis actibus qui vocantur *ideæ*, sed est actus substantialis animæ inadæquate sumptus, id est abstrahendo ab ultimo complemento substantiali. Consequenter hæc cognitio sui esse est semper in actu, et constituit

conscientiam de suo proprio esse, nec mutatur nisi accidentaliter, quatenus positis actibus accidentalibus hæc cognitio non terminatur ad proprium esse ut sic, sed ad proprium esse cum addito, id est ut accidentaliter modificatum. 2°. Quia vero anima non incipit esse nisi in corpore, et non incipit operari nisi ut terminata ad corpus, hinc hæc cognitio sui esse non est cognitio sui esse spiritualis, sed cognitio sui esse sic terminati ad corpus, seu sui esse humani. Vidimus enim supra (n. 59) obiectum proprium cognitionis humanæ esse sensibile simul et intelligibile; quare anima, quæ nunquam fuit separata, nunquam potuit scire suum esse nudum, sed tantum scire illud esse quod habet in corpore. Ergo anima non cognoscit suum esse in seipso, sed in composito; cognoscit enim suum esse, ut actu est dum illud cognoscit*.

* Hinc anima immediate cognoscit se esse, sed non cognoscit immediate et per seipsam quid sit, ut bene probat S. Thomas (contra gent. lib. iii. c. 46): en eius verba: *Impossibile est dici quod anima nostra per se ipsam intelligat de se quid est. Per hoc enim fit potentia cognoscitiva actu cognoscens, quod est in ea id quo cognoscitur. Et si quidem sit in ea in potentia, cognoscit in potentia; si autem in actu, cognoscit in actu; si autem medio modo, cognoscit in habitu. Ipsa autem anima semper adest sibi actu, et nunquam in potentia vel in habitu tantum. Si igitur per seipsam anima seipsam cognoscit quid est, semper actu intelliget de se quid est; quod patet esse falsum. Adhuc, si anima per seipsam cognoscit de se quid est, omnis autem homo animam habet, omnis igitur homo cognoscit de anima quid est; quod patet esse falsum. Amplius, cognitio, quæ fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis, sicut principia indemonstrabilia, quæ cognoscuntur per lumen intellectus agentis. Si igitur nos de anima scimus quid est per ipsam animam, hoc erit naturaliter notum. In his autem, quæ naturaliter nota sunt, nullus potest errare; in cognitione enim principiorum indemonstrabilium nullus errat. Nullus igitur erraret circa animam quid est, si hoc anima per seipsam cognosceret; quod patet esse falsum, quum multi opinati sint animam esse hoc vel illud corpus, et aliqui numerum vel harmoniam. Non igitur anima per seipsam cognoscit de se quid est. Amplius, in quolibet ordine quod est per se est prius eo quod est per aliud, et est principium eius. Quod ergo est per se notum est prius notum omnibus, quæ per aliud cognoscuntur, et est principium cognoscendi ea, sicut primæ propositiones conclusionibus. Si igitur anima per seipsam de se cognoscit quid est, hoc erit per se notum, et per consequens primo notum et principium cognoscendi alia. Hoc autem patet esse falsum; nam quid est anima non supponitur in*

97. Quæritur sexto, *an habere ideam alicuius entis a se distincti sit essentiale animæ humanæ.*

scientia quasi notum, sed proponitur ex aliis inquirendum. Non igitur anima de seipsa cognoscit quid est, per seipsam. Tum explicatis quibusdam S. Augustini verbis, concludit: *Sic igitur, secundum intentionem Augustini, mens nostra per seipsam novit seipsam, in quantum de se cognoscit quod est: ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse: agit autem per se ipsam, unde per se ipsam cognoscit quod est.* Quæ ultima verba non ita accipienda sunt, quasi tempore aut natura prius sit, animam percipere se agentem, quam percipere se essentem; hoc enim esset contra rationem, quum non existat in quantum agit, sed agat in quantum est in actu; unde cognoscere se accidentaliter agentem non habet rationem medii per quod perveniat ad cognoscendum se esse: sed ita accipienda sunt, ut significent, animam, quæ percipit se agere, a fortiori percipere se esse; quia esse in se actu substantialiter prius natura est in præsentia animæ, quam illud esse actu agentem accidentaliter; nec potest anima cognoscere actionem esse suam, quin prius cognoscat se esse.

Confirmat autem S. Thomas suam conclusionem per profundam hanc Aristotelis rationem: *Intellectus possibilis intelligit se sicut alia: intelligit enim se per speciem intelligibilem, qua fit actu in genere intelligibilium; in se enim consideratus est solum in potentia ad esse intelligibile. Nihil autem cognoscitur secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu; unde substantiæ separatæ, quarum substantiæ sunt aliquid actu ens in genere intelligibilium, de se intelligunt quid sunt per suas substantias; intellectus vero possibilis noster per speciem intelligibilem, per quam fit actu intelligens.* Hoc argumentum satis intelligetur recolendo quæ diximus in præcedente tractatu de actu et termino intellectus substantiali. Sed videtur quod etiam substantiæ separatæ non sint *actu ens in genere intelligibilium secundum quod quid est,* sed tantum *in genere conscibilium secundum quod simpliciter sunt.* Nam quum scitur quod quid est, *scitur res ut ab aliis distincta: unde et definitio, quæ signat quid est res, distinguit definitum ab omnibus aliis,* ut docet ibidem S. Thomas; et patet, quia intelligere est quasi inter legere. Ad hoc autem requiritur intuitus quidam analyticus, quo intelligens intueatur se ipsum sub diversis præcisionibus et cum diversa relatione ad alia. Non potest autem spiritus intueri suam substantiam præcisive, quia intuetur esse suæ substantiæ per ipsam suam substantiam, quæ sibi semper actu adæquate præsens est; et sic videt se semper adæquate; ergo nunquam potest suum esse in se ipso per se analyzare.

Atque hæc est ratio propter quam etiam homo nequit analyzare suum proprium *Ego,* licet se plene intueatur, immo quia suum *Ego* semper plene intuetur. Hinc etiam non habemus ideas claras de nostris facultatibus nisi per considerationem actuum, quibus exercentur. Quum enim actus acci entales adveniant successive, separatim cognoscuntur, et sic

Respondeo, nullam ideam esse constitutivum essentiale animæ intellectivæ, sed, posita anima intellectiva, necessario et naturaliter sequi debere apprehensionem aliquam, et haberi ideam. Prima pars patet; nam quum habere ideam significat ex dictis habere speciem intelligibilem in passivitate intellectiva impressam, et saltem semel directe perceptam, omnino evidens est, quod habere ideam est habere esse accidentale: et ideo idea, quæ habetur, nullo modo potest constituere substantiam vel essentiam animæ, sed præsupponit animam in sua essentia et substantia adæquate constitutam. Ergo nulla idea est essentialis animæ ad eam constituendam in suo esse.

Quoad secundam partem, notandum est, quod quum anima incipiat esse in corpore organico, quod *necessario recipit impressiones* ab aliis obiectis corporeis, statim debet aliquid apprehendere tum secundum aliquam rationem sensibilem (saltem per tactum) tum secundum aliquam rationem intelligibilem (ut rationem entis cuiusdam determinati), quia, ut supra explicavimus, quando obiectum ut sensibile imprimit speciem in passivitate sensus, ut intelligibile imprimit etiam speciem in passivitate intellectus. Sed, ut nuper ostensum est (n. 95), posita actuali impressione speciei, sequitur necessario actus directe apprehendendi; ergo anima directe aliquid intellectu apprehendit dum aliquid sensu apprehendit. Unde infans adhuc in utero

ministrant totidem terminos comparationis distinctos, quibus innotescant facultates, a quibus procedunt: et a diversa actuum natura diversas facultates colligimus, et ponimus unum actum primum, a quo procedant actus accidentales, qui unam communem rationem participant, alium actum primum, a quo procedant actus accidentales, qui aliam communem rationem participant: hosque actus primos vocamus facultates actuum accidentalium elicitivas, et sic cognoscimus potentias animæ, ac pervenimus componendo ad conceptum adæquatum animæ: qui eo ipso quod ex compositione resultat, analysi resolvi potest, et præbere cognitionem distinctam circa quod quid est animæ. Hæc ergo cognitio non eruitur ex sola intuitione proprii *Ego*, sed ex præcedente consideratione actuum accidentalium, eorumque coordinatione sub rationibus communibus, ut dictum est: quare etiam non est proprie cognitio suæ substantiæ, ut sic, sed suæ naturæ, quum natura sit principium operationum.

matris existens habet necessario et naturaliter aliquam ideam directam statim ac incipit vivere: sed quia tunc impressiones ab obiectis factæ obliterantur cum summa facilitate a subsequentibus, ideo nullum fructum habet ex suis perceptionibus, nec attentionem præstare obiectis potest, donec organismus roboretur ita, ut impressiones retineantur.

98. Quæritur septimo, *utrum saltem cognitio Dei sit essentialis intellectui humano.*

Respondeo negative. Nam omnis cognitio est vel actualis vel habitualis: sed neutra potest constituere intellectum; ergo. Et minor patet; quia secus effectus constitueret suam causam in esse substantiali; quum enim utraque cognitio sit effective ab intellectu, est effectus eius: et evidenter nullus est effectus qui constituat essentialiter suam causam efficientem. Ergo nulla alterius rei cognitio, et consequenter nec cognitio Dei, est constitutivum essentiale intellectus humani, aut alterius intellectus creati. Quare etiam nuper S. Congregatio Inquisit. Rom. (18. Sept. 1861) respondit *tuto tradi non posse* propositionem asserentem, quod *Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit: siquidem est ipsum lumen intellectuale.* Hæc propositio falsa est quoad singulas suas partes; quia 1°. Immediata cognitio est visio intuitiva, quippe quæ excitatur ab ipso obiecto præsente: at certum est nos non habere visionem intuitivam Dei; ergo. 2°. Nequit cognitio immediata fieri habitualis, nisi prius fuerit actualis (n. 95): at nunquam vidimus actu Deum intuitive; ergo nec habitualem cognitionem illam habere possumus. 3°. Reflectendo ad nos ipsos simpliciter nunquam attingimus speciem Dei in nobis; ergo non existit (n. 94). 4°. Quod non sit essentialis intellectui iam probatum est. 5°. Quod sine illa possumus multa cognoscere constat ex facto, et ostenditur infra (n. 102). 6°. Quod non constituat lumen intellectuale constat ex eo quod ante omnem cognitionem virtus intellectualis iam in se constituta concipienda sit, et non indigeat alio lumine ad cognoscendum, nisi specie intelligibili. Hanc autem imprimit ipsum obiectum

cognoscibile. 7°. Denique propositio illa laborat etiam falso supposito; supponit enim obiecta finita non habere propriam cognoscibilitatem, sed debere cognosci per entitatem Dei, in qua iuxta ontologos quosdam continentur: vel supponit aliam propositionem *quæ tuto tradi non potest,* videlicet quod *Esse illud, quod in omnibus, et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum:* vel hanc aliam: *Universalia a parte rei considerata a Deo non distinguuntur:* vel hanc aliam: *Congenita Dei tamquam entis simpliciter notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne ens, sub quocumque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus:* vel hanc aliam: *Omnes aliæ ideæ non sunt nisi modificationes ideæ, qua Deus tamquam ens simpliciter intelligitur:* quæ omnes ex eodem rescripto S. Congr. tuto tradi nequeunt. Falsitatem vero fundamenti quo nituntur ostendemus infra.

99. Quæritur octavo, *utrum intellectus possit habere aliquam ideam universalem innatam.*

Respondeo negative. Nam idea vel sumitur pro perceptione actuali, vel pro notitia habituali, vel saltem pro specie impressa in intellectu. Sed primo omnis actualis perceptio est actus ab ipso intellectu procedens et habens se ad modum accidentis advenientis intellectui; si ergo intellectus per actualem perceptionem aliquid cognoscit, illa perceptio non est innata, sed producta. Secundo notitia habitualis sequitur perceptionem actualem, sine qua est impossibilis, ut dictum est. Ergo a fortiori nulla idea habitualis est innata. Tertio ante speciem impressam necesse est concipere potentiam passivam, in qua species imprimi possit, et similiter actionem intelligibilis eam imprimentis. Sed in homine potentia passiva intellectus non movetur ab obiecto pure intelligibili, nisi idem obiectum sit etiam sensibile et moveat passivitatem sensus, ut ostensum est. Ergo non fit impressio illa intelligibilis nisi quum excitatur sensus: et tunc intellectus debet abstrahere illam speciem intelligibilem abstractione præcisiva, ut cito ostendemus, ut eam universalem reddat: siquidem qui ponunt aliquam ideam

innatam, volunt eam esse universalem, ut sit medium universale attingendi omnia alia. Et præterea, quum a parte rei nullum sit obiectum universale agens in passivitatem intellectivam et imprimens sui speciem, omnino evidens est, nullam ideam posse esse universalem nisi factitiam. Ergo nulla dari potest idea universalis innata.

100. Quæritur nono, *utrum prima cognitio entis, quam homo habet, sit idea.*

Respondeo negative. Ad quod explicandum notetur, quod pertinet ad substantiam spiritus (ut ex tractatu præcedente novimus) per seipsum immediate scire *quod est,* non autem per seipsum immediate percipere *quid est.* Et licet S. Thomas concedat purum spiritum per se percipere quid est, quod vidimus non esse satis clarum et negari posse (vide notam ultimam), tamen nullum esse potest dubium quoad animam in corpore creatam: huic enim essentialiter competit immediate per seipsam scire *quod est,* non autem percipere *quid est.* Scire *quod est* pertinet ad animam, in quantum actus primus cognoscitivus substantialis postulat essentialiter dare esse termino suo substantiali, per quem intrinsece compleatur; quum nullus sit actus cognoscitivus ubi nullum est cognitum in cognoscente. Et ideo anima, eo ipso quod est, et est cognoscens, debet ex necessitate sui esse scire se esse. Hoc autem simpliciter scire non est idea, seu accidentalis perceptio, sed est ipse actus substantialis cognoscentis ut cognoscentis. Contra vero scire per seipsam *quid est* non pertinet ad animam in corpore existentem, ut supra vidimus cum S. Thoma: sed per suas operationes pervenit ad hoc cognoscendum.

Apparet ergo, primam cognitionem entis, quam homo habet esse *scire de se quod est,* quin possit dici animam per hoc habere *ideam* alicuius entis: nisi forte idea accipiatur pro termino ipso substantiali actus primi intellectivi, seu pro passivitate intellectus. Sed si hoc dicatur, oportebit ponere in anima ideam substantialem: quod etsi non esset absurdum, accipiendo ideam pro conscientia sui esse, est tamen inusitatum. Unde dicemus

animam *scire se esse,* non autem *habere ideam se esse.* Ratio est, quia idea refertur ad quod quid est; scire autem se esse non est scire quod quid est. Insuper anima, quæ habet ideam, distinguitur a sua idea ut substantia a suo modo; contra anima, quæ *scit,* prius constituitur sciens, quam recipiat quamlibet modificationem. Ergo prima cognitio entis, quam homo habet, non est idea. Vide quæ diximus n. 96.

101. Quæritur decimo, *quodnam sit primum quod homo scit esse præter seipsum.*

Respondeo, quod quum primum in omni genere sit causa cæterorum, id, quo ut principio intellectus scit aliquid esse, est id quo scit se esse. Scit autem se esse, in quantum eius passivitas cognoscitiva actuatur in suo primo esse ut terminus actus substantialis; ergo scit accidentaliter de aliquo quod est, in quantum eius passivitas cognoscitiva actuatur in secundo esse ut terminus actus accidentalis. Eo ipso ergo quod obiectum a cognoscente distinctum actione sua modificat passivitatem cognoscentis, cognoscens statim scit aliquid esse præter suam substantiam: sibi enim conscius est, terminationem sui actus ad passivitatem cognoscitivam secundum aliquid fuisse immutatam. Primum ergo ens, quod cognoscens scit esse præter suam substantiam, est modificatio suæ substantiæ. Hoc autem non est habere ideam, sed conscientiam accidentalem, ut monuimus; quia idea ostendit quidditatem rei; scire autem aliquid esse præter suam substantiam non est intelligere quid sit, sed videre quod sit.

102. Quæritur undecimo, *quomodo acquirat homo notitiam existentiæ entis determinati.*

Respondeo, per simplicem perceptionem obiecti determinati, sive illud obiectum sit internum, ut modificatio subiecti, sive externum, ut lumen. Et res facillime explicatur ex prædictis. Facta enim impressione speciei in passivitate cognoscitiva, terminatur naturaliter actus cognoscitivus ad obiectum secundum quod per illam speciem fit actu cognoscibile. Est autem cognoscibile et sensui et intellectui propter impressionem in

utroque factam. Quare in prima apprehensione existentia speciei monet de existentia obiecti, seu potius existentia obiecti in specie dat apprehendenti immediate videre *quod est*.

Evidenter autem hæc prima notitia est entis determinati. Vis enim cognoscitiva in tantum cognoscit in prima apprehensione, in quantum movetur ab ipso obiecto: atqui obiectum physice movens est determinatum, et eius actio est determinata actio; quare et impressio facta in passivitate cognoscitiva est determinata impressio; et consequenter obiectum formale, sub quo attingitur res, est determinatum iuxta ipsas rei determinationes. Prima igitur hæc obiecti apprehensio affert notitiam existentiæ entis determinati. Quia vero determinationes, sub quibus ens attingitur, constituunt diversas rationes cognoscibiles, sub quibus ens cognosci potest, et cognoscere rationes eiusmodi est cognoscere *quid sit* res, seu proprie *idea*, idcirco prima apprehensio rei secundum *quod est* determinate est etiam sufficiens ex parte speciei impressæ ad cognoscendum *quid sit* res: ex parte vero subiecti recipientis illam speciem nullum est obstaculum prohibens directam rationum cognoscibilium perceptionem, sed in infantulis ob teneritudinem et debilitatem organorum species impressæ facile delentur et evanescunt, et sic nulla est in ipsis possibilitas proxima recolendi eas rationes primo cognitas, aut eas revocandi: quare etiam non proficiunt aliquid in cognoscendo nisi quando incipiunt species sensibiles paullo firmius retinere.

103. Quæritur duodecimo, *quomodo acquirat homo ideam entis determinati.*

Respondeo, per attentionem. Nam recepta specie per quam obiectum determinatum fit præsens intellectui secundum diversas rationes determinantes illud, homo intuens illas rationes cognoscibiles in uno obiecto consociatas et coinexistentes, percipit simul unum et multa, seu unum distinctum in plura per quæ cognosci potest. Et hoc est videre *quid sit* res, seu habere ideam proprie.

104. Quæritur decimotertio, *quomodo acquirat homo ideam attributi in concreto convenientis obiecto apprehenso.*

Respondeo, per simplicem abstractionem, qua intuitus feratur specialiter in eam rationem cognoscibilem, per quam obiectum cognoscitur habere tale attributum, negligendo simpliciter, *non autem positive excludendo*, alias rationes cognoscibiles, secundum quas idem obiectum est præsens cognoscenti. Res de se patet. Dico autem, ideam, quæ habebitur, fore repræsentativam attributi *in concreto* existentis in obiecto. Simplex enim abstractio non generalizat ideas, sed tantum præparat cognoscentem ad operationem generalizandi: et quotidie loquimur de *colore* talis parietis, de *longitudine* talis baculi, de *scientia* huius hominis, de *fortitudine* illius equi, etc., de quibus quum loquimur, consideramus solum longitudinem, colorem, scientiam etc. in eo gradu, in quo inveniuntur in illis determinatis subiectis. Sed quia concipimus, longitudinem talis rationis non necessario pertinere ad illum solum baculum, colorem talem non necessario pertinere ad illum solum parietem, talem scientiæ gradum non necessario ad illum solum hominem pertinere, ideo in consideratione illarum rerum non indigemus positive includere subiecta in quibus sunt: et de facto consideramus longitudinem unius pedis negligendo simpliciter subiectum reale eius longitudinis, quin illa longitudo fiat longitudo cuiusvis subiecti; manet enim longitudo illius subiecti. Ergo abstrahere simpliciter a subiecto, in quo invenitur aliqua ratio entitatis, non est adhuc cogitare illam rationem indeterminate et universaliter, quia abstractio non tollit ipsum determinatum subiectum, sed tantum illud negligit. Et confirmatur; quia etiam bruta apprehendunt multas rationes sensibiles in obiectis, quas tamen actu non omnes considerant: ut quum canis insequitur leporem, non quia est hic lepus, huius magnitudinis, huius coloris, etc., sed simpliciter quia attingit formam sensibilem leporis, qua movetur, sive magnitudo sit hæc sive illa, ad insequendum. Non tamen ideo bruta generalizant suas perceptiones. Ergo attingere actu unam specialem rationem ex pluribus quæ obiecto insunt, neglectis simpliciter aliis, non est generalizare, nec cogitare rem in universali, sed tantum præparare generalizationem, ut ex dicendis patebit.

105. Quæritur decimoquarto, *quomodo acquirat homo ideam entis indeterminati.*

Respondeo, per abstractionem præcisivam, seu per positivam exclusionem aliarum rationum determinantium ens de quo agitur. Nam quando habeo ideam entis determinati, v. gr. hominis istius, et percipio in eo rationem animalis rationalis, qualis in ipso est (n. 104), si iam unice hanc rationem attendam, sicut bene possum (nam determinationes aliæ individuales, cum quibus eam apprehendo, non sunt constitutivum humanitatis, et video humanitatem cum diversis determinationibus eiusmodi in diversis hominibus), et spectem eam non ut est in hoc homine, sed ut intelligibilis est ratione sui solius, exclusis aliis determinationibus quibuscumque, obiectum, quod mente versabo, erit indeterminatum, et, ut sic, erit humanitas non huius hominis, sed humanitas simpliciter.

Hæc idea indeterminata dicitur *universalis,* quia eo ipso quod repræsentat obiectum, ut separatum a determinationibus, sub quibus fuit primo apprehensum, repræsentat illud ut in potentia ad multas determinationes: quæ, quum concipiantur diversæ in diversis individuis, illa idea repræsentabit *unum* aliquid, v. gr. humanitatem, ut in potentia *ad diversas determinationes.* Ergo recte propter habitudinem hanc *unius ad diversa* conceptus humanitatis, ut sic, dicitur *uni-versalis.* Atque idem dicas de aliis ideis, quando conceptus fit universalis per præcisionem a differentia specifica vel a genere proximo, donec perveniatur ad ideam substantiæ in universali, quæ est omnium idearum universalissima, ut ex sequentibus patebit.

106. Atque hic plura notanda sunt. Primo, quod plures philosophi rationem cognoscibilem, quæ est obiectum ideæ simplici abstractione obtentæ, vocaverunt *universale directum,* rationem vero eamdem ut est obiectum ideæ per abstractionem præcisivam obtentæ vocaverunt *universale reflexum,* licet non omnes in modo loquendi concordent ob diversas opiniones: alii vero nulla distinctione utuntur. Distinctio illa est nihilominus necessaria, ut ex prædictis constat: et, dummodo explicentur conveni-

enter termini, retinenda est. Quando ergo dicitur *universale directum*, intelligendum est designari hoc nomine rationem quamdam obiectivam, quæ, licet nullam habeat universalitatem in obiecto, ut patet, nec in mente simpliciter abstrahente, est tamen illa ipsa ratio, quæ fit formaliter universalis in conceptu per præcisionem; et sic dici potest *materia conceptus universalis*, ipsa vero intuitio præcisiva erit eius *forma*, ipse tandem conceptus resultans erit *universale reflexum*, quod est *formaliter* in mente tantum, *materialiter* in ratione intelligibili abstracta, *fundamentaliter* in obiecto concreto. Universale directum dicitur etiam *metaphysicum*, et reflexum dicitur *logicum*: et hæ denominationes videntur meliores præcedentibus.

Secundo, quod idea universalis non plus entitatis exhibet, quam idea singularis, sed minus. Quod quia plures ontologi non adverterunt, negaverunt posse fieri ideas universales ex singularibus per abstractionem præcisivam; et ideo nova systemata excogitare coacti sunt, quibus vel ideas universales aliquas innatas, vel formas subiectivas quaslibet *a priori* statuerent in mente hominis. At nimis levi, credo, difficultate territi sunt: et certe idea hominis determinati, v. gr. Petri, complectitur et id quod cogito dum cogito humanitatem ut sic, et aliquid præterea, nempe determinationes individuales, quibus fit talis humanitas. Similiter idea hominis plus entitatis exhibet, quam idea animalis ut sic: dum enim cogito hominem, cogito animal, et aliquid præterea: et idem dicendum de reliquis. Ratio autem est, quia, quum ideæ fiant indeterminatæ et universales per præcisionem determinationum, idea universalis tanto minus entitatis comprehendere debet, quanto plus entitatis præscinditur ab obiecto. Ergo quo universalior est idea, eo minus entitatis exhibet. Ex quo apparet quam immerito, et absque omni verisimilitudine dictum sit ab ontologis, *conceptum entis universalissimi esse conceptum Dei*. Hi nimirum non solum falsa, sed etiam incredibilia docent.

Tertio, quod idea universalis exhibet obiectum in potentia ad tanto plures determinationes, quanto repræsentat illud magis in

universali. Consequitur ex dictis. Et ideo si obiectum in universali cogitatum comparetur ad determinationes quarum capax est, tanto *extendit se potentialiter* ad plures determinationes, quanto universalius concipitur.

Quarto, quod philosophi vocabulo *comprehensionis* expresserunt totum id quod actu exhibet idea obiecti, et vocabulo *extensionis* omnia ea ad quæ extendi potest prædicatio facta de obiecto illius ideæ. Quidam vero, eo quod extensio ideæ universalis diceretur infinita, falso intulerunt, abstractionem præcisivam non sufficere ad formandas ideas universales; quia præscindere non est ampliare conceptum realitatis, sed magis restringere, ut etiam nos diximus. At hi vocabulo extensionis decepti sunt, et acceperunt pro aliqua realitate id quod in idea universali est per modum puræ potentialitatis. Extensio enim, quam tribuimus ideæ universali, non est aliud nisi eius potentialitas recipiendi determinationes tanto plures, quanto est universalior idea. Quare, sicut dicere *comprehensionem* est dicere id quod in ea actu exhibetur, ita dicere *extensionem* ideæ est dicere eius potentialitatem ad id totum quod in ea actu non attingitur: unde perfectio ideæ est absolute tanto minor, quanto maior est eius extensio et universalitas: et in tantum ideas universales magni facimus, in quantum illæ per minorem suam comprehensionem exhibent nobis rationes aliquas intelligibiles minus complexas, quia separatas, quas idcirco magis nitide apprehendere possumus, et in quantum per maiorem suam potentialitatem comparari possunt atque componi cum multis aliis eas diversimode determinantibus; quod valde utile et necessarium est ad formanda iudicia universalia et ratiocinationes. Ergo perfectio maior, quam nos aliquando tribuimus ideis universalibus *non est absoluta* et intrinseca ideis illis secundum rem quam repræsentant, sed *est tota relativa ad nos*; nec prædicatur de illis simpliciter, sed secundum quid, scilicet ob maiorem usum quem habent in operationibus quibus intellectus perficitur.

Quinto tandem, quod per prædicta videtur adæquate et clarissime solvi tota quæstio de origine idearum, non minus quam de

universalibus, in quibus multi sine fructu, licet cum maximo labore et periculo insudavere, præsertim ontologi et idealistæ transcendentales. Hoc autem, quod non gratis profero, studiosus lector commode verificare poterit in legendis aliorum libris: ego infinitas adversariorum hypotheses et circumvolutiones consulto non exponam, quia nec necessarium est, quum auctores non desint, et, si incipiendum esset, non video quem limitem habitura esset disputatio.

107. Quæritur decimoquinto, *utrum possibilis sit idea entis prorsus indeterminati et generalissimi.*

Respondeo negative. Nam ostensum est, quod in generalizando, quanto facimus ideam magis universalem et indeterminatam, tanto facimus illam minus comprehendere de ratione entis, et exhibere ens sub tanto maiore potentialitate. Si ergo perveniremus ad ideam entis prorsus indeterminati, idea illa exhiberet nobis *ens ex toto potentiale* et sine ulla determinatione. Atqui hoc est penitus impossibile; nam in quo nulla est determinatio, illius nulla potest esse species, siquidem species imprimitur ab obiecto in quantum est in actu, et repræsentat aliquid quod actu est in eo: at id quod est prorsus potentiale et indeterminatum nullo modo est in actu, et secundum nihil est repræsentabile; ergo nulla species haberi potest, per quam intelligatur ens prorsus indeterminatum: et ideo eius idea est impossibilis. Consequenter in generalizando perveniemus quidem ad *ens in se*, quod est substantia, et ad *ens in alio*, quod est accidens; sed hic habebit finem generalizatio. Unde etiam a philosophis ens non ponitur tamquam genus.

Nec iuvat obiicere, quod ens prorsus indeterminatum servat tamen rationem entis, et sub hac saltem ratione est actu cognoscibile. Nam respondetur, hanc obiectionem continere falsum suppositum, quod mens videlicet iam pervenerit per successivas præcisiones ad ipsum ens ut *neque in se neque in alio* existens. Ad hoc autem nequit mens pervenire; quia excludere ab ente *esse in se* est ponere quod *sit in alio*: et excludere quod *sit in alio* est ponere quod *sit in se*. Nequit

ergo excludi unum, non retento altero, et consequenter nequit cogitari ens ita indeterminate ut non sit neque substantia neque accidens, sed quid aliud in potentia ad utrumlibet. Et propter eamdem rationem nequit excludi ab ente hoc quod est esse contingens, quin eo ipso ponatur quod sit necessarium, et vice versa: nec excludi simplicitas, quin ponatur compositio etc.

Nec magis proficies, si dicas exclusionem illam non requiri, sed sufficere simplicem abstractionem, per quam concipiamus ens quod est in se aut in alio, negligendo has differentias *in se, in alio,* quin positive excludantur. Respondetur enim, quod si non excludantur illæ determinationes *in se* et *in alio,* ens quod cogitatur non fiet magis universale. Nam non potest esse ens indeterminatum ad exhibendam substantiam, vel accidens, nisi concipiatur ut nec actu substantia, nec actu accidens; debet enim sub illa totali indeterminatione exhibere se ut in potentia ad utrumque. Quum autem hoc sit absolute impossibile, sequitur impossibilem esse ideam entis prorsus indeterminati, et generalissimi. Addi potest ratio intrinseca. Nam accidens et substantia non sunt ens univoce, sed æquivoce. Non ergo potest una ratio entis erui per præcisionem a ratione essendi in se, et a ratione essendi in alio; et sic non potest haberi una idea entis præscindentis simul a substantia et accidente.

108. Quid ergo dicendum, inquies, de communi modo loquendi, quo tam multa asserimus de ente simpliciter et de eius idea? Quid vero de iis philosophis, qui totam ideologiam ex idea entis universalissimi deduxerunt? Respondeo nullam esse ideam entis adeo universalem, ut præscindat a substantia et accidente: et nos, quando dicimus ens simpliciter, vel non dicere aliquid cognitum secundum quod *quid est* (et sic non dicere obiectum alicuius ideæ, sed tantum notitiæ simplicis de eo *quod est*) vel intelligere substantiam determinate, quum accidens non sit ens nisi secundum quid, nempe ut est aliquid in substantia aut per substantiam. In primo casu *esse* significat *existere*: aliquid autem existere, scimus per notitiam immediatam ex nobis ipsis, sed existentiam non possumus intelligere secundum quod

quid est, quia non possumus existentiam resolvere in plures rationes cognoscibiles et mutuo comparabiles: et sic *existens* definimus *id quod est extra nihilum et extra causas*: ubi frustra quæris aliquid positivum et scibile nisi ipsum *esse*; quum nihilum et causæ sint *extra* id quod definitur. Sicut ergo scimus nos esse, et hoc est primum quod scimus, sed non intelligimus *quid sit* nostrum esse seu existere propter impossibilitatem analyzandi, ita de quibuslibet aliis *possumus scire quod sunt, quin intelligamus quid sit eorum esse.* Et hoc est illud esse, quod solum convenit simul substantiæ et accidenti. Ergo *esse* illud, quod significat *existere,* non est obiectum ideæ per quam proprie *intelligatur,* sed obiectum simplicis notitiæ, qua *sciatur*: et ideo eius notitiæ amplificatio seu extensio sequitur experientiam, ex qua sola novimus affirmare quod aliquid sit, seu existat. Et sic dicimus *est lux, est ignis, est urbs,* etc. non propter essentiam lucis, ignis, etc. sed propter factum concretum, quo hæc attinguntur: propter quod etiam bruta, quæ non habent ideam entis, habent tamen notitiam de existentia rerum quas percipiunt: quod clare ostendit, *scire existentiam alicuius* non esse intelligere. Aliud signum habemus ad idem confirmandum; nam notitia de existentia non fit universalis, sicut ideæ, sed aliter: idea enim humanitatis extendit se ad omnes homines existentes vel non existentes: sed notitia de existentia non potest extendi a nobis nisi ad ea quæ scimus existere; aliis enim non convenit: et quando dicimus *existentiam* indeterminate, eius indeterminatio non oritur ex præcisione tantum, qua excludimus omnes rationes essendi cogitabiles, sed etiam ex ignorantia multitudinis terminorum quibus existentia convenit: quod non accidit in ideis universalibus, quas scimus posse prædicari de infinitis terminis cogitabilibus.

Ideologi vero, de quibus supra, aperte falluntur, si putant aliquam ideam posse primo oriri ex supposititia idea entis universalissimi, et multo magis errant, si putant hoc ens generalissimum esse Deum. De duobus his primum patet, tum ex supradictis, tum quia idea albedinis non deducit ad ideam ali-

cuius albi, nec idea humanitatis ad ideam hominis, sed contra: secundum constat ex eo quod idea maxime universalis repræsentat minimam entitatis rationem, idea vero Dei maximam, et ex eo quod Deus, ut a nobis intelligitur, non est ens simpliciter, sed cum additis *a se, in se, per se,* a quibus ratio entis (seu existentis), *prout nobis cognita,* accipit determinationem infinitam, et fit apta ad exhibendum aliqualiter Deum, ut dicemus in tractatu de Deo.

109. Hic explicanda superesset origo quarumdam idearum magis necessariarum: sed quia ex supradictis habetur generalis solutio, non vacat iam ad particularia descendere: cæterum iam diximus de origine ideæ spatii et temporis in tractatu de tribus continuis: de idea infiniti loquemur in tractatu de infinito: de idea Dei, quam quidam iactant esse intuitum immediatum, quam tamen habemus undique imperfectam et deficientem infinite a suo obiecto, dicimus hic obiter, eam deduci ex creaturarum perfectionibus, arcendo omne mutabile et perfectibile. *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas* (ad Rom. c. 1. v. 20). Utinam vero intuitum immediatum non secundum falsam ideologorum opinionem, sed secundum veritatem haberemus! Non solum enim beatificaremur, sed et nullam quæstionem institueremus de ipso intuitu: solem enim quum videmus, non disputamus de tali visione, nec disputare possumus. Addendum hic esset aliquid etiam de signis sensibilibus, per quæ pueri discunt exprimere suas ideas, præsertim de facultate loquendi, quæ magis directe ad hunc finem destinatur. Sed quia de omnibus specialiter loqui nimis longum est, monebo tantum, voces articulatas quæ obiectorum ostensionem ab aliis factam comitantur, propter hanc associationem, paullatim in mente pueri fieri repræsentativas eorumdem obiectorum: quum autem sint breves, facilesque habenti organa disposita ad loquendum, discuntur exercitio audiendi, et tendentia ad imitandum, et magnum subsidium afferunt ad rerum comparationes accelerandas ac perficiendas. Hinc quando puer sufficientem non

solum idearum, sed et vocabulorum supellectilem acquisivit, qua possit ideas rerum concretarum, in quibus fere versatur pro prioribus annis, prompte et convenienter exprimere et apte distinguere, statim est cum potestate proxime parata ad utendum ratione.

ARTICULUS TERTIUS.

De humanæ naturæ resolutione.

110. Supersunt quædam dicenda de hominis interitu; et primo quæritur, *quænam sit causa mortis.*

Respondeo, mortem, seu cessationem vitæ aut separationem animæ a corpore, haberi propter hoc quod corpus cesset esse in conditionibus requisitis ad vitam sensitivam: et ideo ad præveniendam mortem adhibetur cibus materialis, medicamenta materialia, etc. quæ corpus attingunt et modificant: quod si adhibentur quandoque remedia moralia, ideo solum adhibentur, quia actio animæ sæpe in corpus refluit, et concurrere potest cum rebus materialibus ad eius immutationem. Contra nequit anima derelinquere corpus, donec hoc est aptum ad vitam. Ratio est, quia anima non informat corpus per actum voluntarium, sed per actum naturalem: non per actionem suam, sed per infusionem a Deo factam: et sic neque scit quomodo vinculum suum cum corpore frangi possit, manente corpore debite ordinato, neque potest per ullam suam actionem se ab ipso solvere, donec est aptum ad vitam.

111. Quæritur secundo, *utrum moriente homine, anima eo ipso naturaliter pereat.*

Respondeo negative. Nam anima est substantia spiritualis, habens in se independenter a corpore quidquid requiritur ad operationes vitæ spiritualis, ut supra ostensum est. Ergo independenter a corpore subsistere potest; et sic corruptio corporis non importat animæ humanæ destructionem. Hoc argumentum sic exponit S. Thomas (p. 1. q. 75. a. 6): *Dupliciter aliquid corrumpitur: uno modo per se, alio modo per accidens. Impossibile autem est, aliquid subsistens generari aut corrumpi per accidens,*

id est aliquo generato vel corrupto. Sic enim competit alicui generari et corrumpi, sicut et esse, quod per generationem acquiritur, et per corruptionem amittitur. Unde quod per se habet esse, non potest generari vel corrumpi nisi per se: quæ vero non subsistunt, ut accidentia et formæ materiales, dicuntur fieri et corrumpi per generationem et corruptionem compositorum. . . . . . Unde anima humana non posset corrumpi, nisi per se corrumperetur. Quod quidem omnino est impossibile, non solum de ipsa, sed de quolibet subsistente, quod est forma tantum. Manifestum est enim, quod id quod secundum se convenit alicui est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formæ, quæ est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam: secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem, quod forma separetur a seipsa: unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse.

Secundam probationem affert S. Doctor (ibid.) ex eo quod *non invenitur corruptio ubi non invenitur contrarietas; generationes enim et corruptiones ex contrariis et in contraria sunt. . . . . In anima autem intellectiva non potest esse aliqua contrarietas; recipit enim secundum modum sui esse. Ea vero, quæ in ipsa recipiuntur sunt absque contrarietate; quia etiam rationes contrariorum in intellectu non sunt contrariæ, sed est una scientia contrariorum. Impossibile est ergo quod anima intellectiva sit corruptibilis.*

Addit et tertiam (ibid.) dicens: *Unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat: desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit nisi esse sub hic et nunc: sed intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus; unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane; omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis.*

His addi potest quarta ratio ex fine, propter quem anima creatur. Si enim anima crearetur unice propter corpus, corrupto corpore, deberet perire, sicut accidit in brutis. At anima humana non creatur unice propter corpus. Ergo non debet perire corrupto corpore. Minor probatur. Operationes intel-

lectuales transcendunt materiam, et non habent pro fine unico corpus ut vivificabile; corpus enim sufficienter vivificatur per animam sensitivam, ut ex brutis manifestum est. Ergo quod anima aliqua sit intellectiva, non est aliquid ordinatum ad corpus simpliciter vivificandum, sed ad nobiliorem finem, id est ad ipsam animam perficiendam. Sed operationes spirituales animam perficientes non impediuntur per corruptionem corporis; ergo, corrupto corpore, manet ratio cur anima existere perseveret.

Quinto, Deus ut sapiens et providus administrator omnino vult vitia pœnis plectere, virtutem præmiis remunerari: quod pertinet ad eius sanctitatem et iustitiam. Sed præmia ac pœnæ in hac vita raro pro meritis tribuuntur, ut omnes videmus. Ergo superest post mortem alia vita, in qua boni bona recipiant et mali mala. Ergo manet anima, corrupto corpore. Item, si anima cum corpore perit, bona corporea et temporalia sunt vera et sola bona hominis: quo posito virtutes plurimæ fiunt contra rationem, et vitia, præsertim delectabilia, secundum rationem. Atqui hoc evidenter repugnat sensui communi. Ergo anima non perit pereunte corpore.

112. *Obiicies.* Propria operatio animæ est intelligere cum phantasmate; nihil enim sine phantasmate intelligit anima. Atqui phantasma non est sine corpore. Ergo anima sine corpore nequit intelligere; ergo nequit remanere destructo corpore.

Respondeo *dist. M.* propria operatio animæ secundum quod est corpori unita *conc. M.*, propria operatio animæ in se consideratæ *neg. M.*; anima enim separata habet alium modum intelligendi pure spiritualem, ut convenit puro spiritui. Cæterum, etiam in statu unionis cum corpore, anima non dicitur intelligere cum phantasmate, quasi phantasma pertineat ad actum intellectivum ut intellectivum, sed tantum quia phantasma comitatur naturaliter operationem intellectivam quamdiu naturaliter corpus consociatur animæ: et sicut corpus non est constitutivum substantiæ quæ dicitur anima, ita phantasma non est constitutivum intellectionis, quæ est de se perfecta operatio. Nam dum quis videt oculo corporali, simul imprimitur species sensibilis per

quam sensitive videt, et imprimitur species intelligibilis per quam intellective videt: per primam attingit rationes materiales, colorem, etc. quarum haberi potest phantasma: per secundam attingit rationes intelligibiles entis, causæ, etc. quarum nullum phantasma haberi potest. Quare dum anima apprehendit obiectum, terminat virtutem suam intuitivam in se unicam duplici terminatione: una ad sensibilia per phantasma, alia ad intelligibilia, posito quidem phantasmate, sed non per phantasma. Unde apparet actum illum esse unum ex parte agentis formaliter spectati ut est agens, sed esse dupliciter terminatum, et ideo acquirere duplicem denominationem a duplici passivitate subiecti materialiter considerati. Idem ergo actus agentis denominatur sensatio a passivitate sensus, in qua est phantasma, et denominatur intellectio a passivitate spirituali, in qua non est phantasma, sed species intelligibilis. Ergo intelligere cum phantasmate non est habere phantasma pro obiecto formali actus intellectivi, sed est intelligere per speciem intelligibilem, dum habetur phantasma. Quare intelligere cum phantasmate est esse coniunctam intellectionem sensationi propter conditionem animæ in corpore existentis, et phantasma non est de intrinsecis actus intellectivi; ergo cessante unione animæ cum corpore, cessabit concomitantia actus sensitivi cum intellectivo: et sicut anima existet sine corpore, ita operabitur intelligendo sine ullo phantasmate.

Dices. Anima carens corpore naturaliter de nulla re cogitare potest. Non de præteritis, quia memoria perditur cum corpore: non de præsentibus, quia prima apprehensio exigit motionem ab obiecto: obiectum autem intelligibile quum sit universale non movet, quum movere sit actio entis determinati et singularis: non de futuris, quia quod non est, non movet.

Respondeo *n. ant.* Ad prob. *n. ant.* quoad omnes partes. Et primo cum corpore perditur ad summum memoria sensibilis, quia perditur organum materiale, sed non memoria intellectiva; et ideo manent in anima separata omnes cognitiones intellectuales. Secundo, quoad obiecta præsentia, dicendum, intelligibile quod

movet intellectum non esse universale, sed singulare, ut si una anima aliam videat; universalitas vero numquam est formaliter in obiecto movente, sed in obiecto ut per præcisiones intellectuales concepto. Et præterea anima poterit cogitare de seipsa, et de omnibus quorum habet speciem. Tertio etiam futura cogitare poterit, sicut præterita ac præsentia, quum futuritio non sit nisi respectus quidam rei quæ cogitatur antequam sit. Unde tam concipitur *per ideam* quod futurum est, quam quod actu est: sed hoc attingitur simul secundum *quod est* seu existit, illud non item. Ex eo autem quod futurum quia non est, non movet, sequitur solum, animam non *intueri* immediate futura iam existentia in seipsis, sicut intuetur præsentia: intuetur tamen ea ut quædam intelligibilia, in causis a quibus pendent.

Quod supra dixi, manere in anima memoriam intellectivam tantum, dat locum quæstioni, utrum anima perditura sit memoriam suarum actionum in corpore exercitarum, amicorum, civitatis, et ipsius corporis in quo fuit, an potius aliqua saltem ex his recordari possit. Mihi videtur respondendum, animam servare memoriam intellectualem de rebus etiam sensibilibus, quas homo per intellectum cognovit: et ideo non dixi perdi *memoriam de sensibilibus*, sed perdi *memoriam sensibilem*: id est non deleri species intelligibiles a sensibilibus rebus impressas, sed perdi possibilitatem attingendi sensibilia per actum qui sit sensitivus. Et ratio est, quia species intelligibiles a rebus sensibilibus impressæ non referunt universale, sed singulare determinatum, quum non referant nisi entitatem obiecti moventis. Ergo anima separata revocando has species recogitabit de obiectis determinatis et singularibus, prout volet, ut de amico, domo, et similibus. Erit autem differentia in modo cogitandi; nam in statu unionis cogitabat de amico per complexionem phantasmatum repræsentantium staturam, vultum, vocem et alia huiusmodi, et per complexionem specierum intelligibilium repræsentantium eadem omnia, et alia etiam, secundum determinatum gradum entitatis intelligibilis: in statu vero separationis a corpore cogitat de amico per solam dictam complexionem specierum in-

telligibilium manentium in passivitate intellectus, sine ulla immixtione phantasmatum.

113. Quæritur tertio, *utrum anima humana duratura sit semper.*

Respondeo affirmative. Nam si aliquando periret, vel haberet causam suæ desitionis in seipsa, vel eius desitio determinaretur a causa extra ipsam existente: atqui neutrum; ergo. Minor patet quoad primam partem; tum quia omne simplex est de se prorsus incorruptibile, quum non habeat partes in quas resolvatur: tum quia anima nequit seipsam propria actione annihilare, quum nulla actio terminetur ad nihil: tum propter alias rationes in præcedente quæstione tactas, quas vide. Quoad secundam partem, dico, causam extrinsecam, quæ possit privare animam existentia, esse solum Deum. Sed Deus numquam privabit animam humanam sua existentia. Ergo semper perseverabit anima in sua existentia. Maior est evidens; quia omnis actio creaturæ attingit substantiam per productionem accidentis in ea: atqui nullum accidens destruit substantiam in qua ponitur; ergo nulla actio creaturæ potest destruere animam, sicut nec aliquam substantiam. Item ille solus potest substantiam destruere, seu annihilare, qui eam in esse conservat; donec enim ille conservat eius esse, ea existet; atqui solus Deus conservat animam in esse, sicut et cæteras substantias; ergo solus Deus potest animam destruere, cessando videlicet a positiva eius conservatione. Quod autem Deus numquam cessaturus sit a conservanda anima humana probatur.

Primo, quia Deus creans animam humanam creat ens intellectivum naturaliter et necessario tendens ad bonum sub omni ratione boni simpliciter et in communi. Sed bonum sic in communi est infinitum et ad omne tempus possibile se extendit. Ergo Deus creans animam creat ens, cuius est essentialis tendentia ad bonum infinitum et ad omne tempus possibile se extendens. Hoc vero satis ostendit, Deum numquam cessaturum a conservando animam: nam conservare aut annihilare ens pertinet ad Deum ut auctorem naturæ: Deus autem ut auctor naturæ non agit contra tendentiam naturæ essentialem. Aliis

verbis, si Deus destrueret animam, frustraretur fine, quem habuit creando eam in potentia ad bonum interminabile. Nam omnis potentia, quæ non actuatur actu sibi proportionato, non attingit scopum suum naturalem; sed potentia ad bonum interminabile actuatur possessione boni interminabilis, et actus proportionatus illi est interminabilis adhæsio bono: si ergo anima humana deficiat, non obtinebitur finis a Deo intentus in ea creanda cum potentia ad bonum interminabile; hoc autem est absurdum fingere, et Deo iniuriosum.

Secundo, vidimus supra, unam e rationibus ob quas anima corpori superstes erit, esse hanc, quod retributio virtuti et vitio fieri debet post hanc vitam. Atqui retributio naturaliter debita virtuti est bonum sempiternum, et vitio malum sempiternum. Ergo anima semper durabit, ut hanc sive mali, sive boni retributionem accipiat. Minor vero probatur. Nam actus virtutis est actus secundum exigentiam ordinis obiectivi libere ordinatus ab agente: unde per actum virtutis agens libere ordinat seipsum ad bonum rationale, quod est immutabile et æternum, nec capitur sub tempore, sed est supra omne tempus. Ergo ex natura rei actui virtutis debetur æterna possessio boni immutabilis et indeficientis. Similiter actus peccati est actus libere ordinatus ab agente contra exigentiam ordinis obiectivi: unde per actum peccati agens libere substrahit seipsum a debito ordine, et avertit se a bono rationali, immutabili et æterno. Ergo ex natura rei actui peccati debetur æterna privatio boni immutabilis et indeficientis. Ratio utriusque est, quia sicut materia debite disposita nequit carere forma ad quam est disposita, ita anima virtute ordinata ad perfectum bonum nequit non donari perfecto bono: et sicut materia habens dispositionem contrariam alicui formæ nequit tunc illam recipere, ita anima per peccatum aversa a bono rationali debet illo privari. Quia vero in quolibet signo durationis realis anima quævis vel erit conversa ad bonum rationale vel aversa ab eo, in quolibet signo durationis exiget vel frui illo bono ad quod est disposita, vel carere illo bono a quo est aversa. Ergo in quolibet signo co-

gitabili durationis anima habet in se meritum sufficiens, propter quod debeat existere in signo durationis sequente: quod est esse sempiternum.

Naturalis sempiternæ durationis exigentia, quam habet anima, dicitur immortalitas; est enim duratio substantiæ viventis. Anima igitur est adæquate immortalis, *ab intrinseco* scilicet, quia de se habet quo in sua vita semper perseveret, et *ab extrinseco*, quia nulla causa umquam vitam et existentiam ab ea eripiet.

114. *Obiicies* 1°. Probatio deducta ex naturali desiderio boni indeficientis nihil concludit. Supponit enim, naturalem tendentiam esse necessario explendam: atqui hoc est falsum; nam naturaliter desideramus non mori, et tamen morimur; ergo.

Respondeo *n. ant.* Ad prob. *dist. M.* supponit omnem naturalem tendentiam debere expleri *n. M.*, primam saltem et essentialem naturæ animæ *c. M.* et *contradist. min. n. cons.* Ad prob. minoris *conc. ant. neg. cons.* Desiderium non moriendi subordinatur desiderio boni in communi; in tantum enim cupimus vivere in corpore, in quantum vita hæc apprehenditur ut bona viventi. Sed quia hoc desiderium non est animæ ut substantiæ spiritualis simpliciter, sed animæ ut naturaliter terminatæ ad corpus, ideo habet sui rationem in facto naturali, non in essentia rerum: et ideo hoc desiderium non habet eamdem necessitatem expletionis quam desiderium boni in universali, quod fundatur in ipsa voluntatis rationalis essentia. Quare desiderium vivendi est quidem naturale, in quantum concordat cum tendentia naturæ, sed vita habet rationem cuiusdam medii ad felicitatem (et quidem medii repudiabilis, quia multi desideraverunt mori, et multi se occiderunt): sed amor boni universalis et indeficientis est essentialis animæ et est prima ratio tendentiæ ad bona particularia: et tale bonum habet rationem finis ultimi et irrepudiabilis. Consequenter, etsi tendentia ad bonum particulare, quale est vita in corpore, non indiget satiari, tendentia ad bonum in communi satianda est, tum quia est essentialis naturæ, tum quia expletio illius est eminens expletio omnium aliarum tendentiarum naturalium.

Cæterum etiam desiderium semper vivendi est indicium naturale immortalitatis animæ, quæ quum videat corpus suum esse corruptibile, nisi se nosceret sempiternæ existentiæ capacem, non posset tali desiderio teneri, et non magis cuperet semper vivere, quam frui quolibet impossibili.

Dices. Quare ergo timemus mortem? Si enim anima esset immortalis, solvi cuperet a corpore, ut nobilius viveret.

Respondeo, nos mortem timere 1° quia de futura sorte certi non sumus: 2° quia bonis præsentibus magis quam absentibus movemur. Sed qui bene se ordinant ad finem, mortem non timent, sed *cupiunt dissolvi,* ut aiebat de se S. Paulus: qui autem virtutem contemnunt, qua sola homo ad felicitatem ducitur, nihil magis quam mortem horrent, quippe quam sciant et bona præsentia ablaturam, et ad mala perpetua deducturam.

115. *Obiicies* 2°. Anima, licet simplex, perire potest. Nam licet non habeat partes extensivas, habet tamen gradus virtutis, qui faciunt quantitatem intensivam. Sed hi gradus possunt semper minui. Ergo anima per lentam virtutis remissionem ad nihilum virtutis, seu realitatis devenire potest. Ita fere Kant.

Respondeo *neg. ant.* ad probat. *dist. M.* qui faciunt quantitatem intensivam substantiæ *c. M.*, qui faciunt quantitatem intensivam accidentalem, v. gr. ut gradus velocitatis, *n. M.* et *contradistincta min. n. cons.* Quantitas intensiva quæ est accidens alicuius, v. gr. velocitas motus, augeri potest et minui, quia habet subiectum in quo recipitur, et contrarium a quo elidi potest. Sed quantitas intensiva quæ non est in subiecto, sed est ipsa realitas substantiæ, non habet contrarium a quo possit paullatim consumi; nam substantia substantiam non recipit, et nulla substantia creata producit actum substantialem. Unde evidens est non posse gradum realitatis substantialis, qui est in anima, ab ulla creatura attingi; Deus autem, qui solus substantiam intrinsece attingere potest, animam vult semper manere, ut ostensum est. Ergo nunquam minuetur gradus entitatis animæ, quum nulla sit causa efficiens talis diminutionis.

116. *Obiicies* 3°. Anima est substantialiter ordinata ad in-

formandum corpus. Ergo, pereunte corpore, perire debet. Si enim non periret, existeret in statu violento, seu contra tendentiam suæ naturæ. Sed hoc est impossibile; quia Deus nequit frustrare tendentiam animæ, ut supponitur in thesi.

Respondeo *neg. ant. simpliciter*, propter illam vocem *substantialiter*. Aliud enim est quod anima naturaliter et proxime *ordinetur ad informandum corpus per suam substantiam*, et aliud quod *ordinetur substantialiter*, ita ut non habeat completam rationem substantiæ, nisi informet corpus. Primum verum est, secundum iam ostendimus esse falsum. Obiectio autem procedit quasi hoc secundum esset verum; nam ut possit dici, animam separatam fore in statu violento, necesse est supponere quod aliquid desit animæ de iis quæ ad eius substantiam intrinsece complendam requiruntur; si enim caret tantum extrinseco non necessario complemento, nullam patitur violentiam.

Qui vero sine ulla distinctione admittunt animam esse substantiam incompletam, minus facile respondebunt difficultati. Non enim substantia animæ minus postulabit uniri cum corpore, quam postulet bonum felicitatis perfectæ: quod si tendentia ad felicitatem perfectam probat immortalitatem animæ, tendentia *substantialis* ad informandum corpus probaret aut immortalitatem hominis, aut cessationem animæ in morte hominis; omne enim argumentum quod pro prima fit, pro secunda similiter fieri posset; immo magis pro secunda, quam pro prima, quia priorem et maiorem rationem boni habet esse *substantialiter* completum, quam in sua substantia aliud bonum recipere. Quare non video quomodo difficultati sufficienter respondere possint qui simpliciter asserunt animam esse incompletam substantiam.

Dices. Etiamsi anima naturaliter, non stricte substantialiter, ordinetur ad corpus, adhuc sequitur quod separata a corpore erit in statu violento, seu contra naturam. Ergo.

Respondeo, non sequi istud inconveniens. Nam ordinatio illa dicitur naturalis, non quia exigitur propter ipsum esse naturale substantiæ spiritualis, sed quia exhibet conditionem naturalem, in qua anima facultates suas evolvit de facto, in-

formando corpus; unde etiam melius dicitur quod corpus ordinatur ad animam, quam e converso, ut etiam notat S. Thomas. Quum enim naturale sit animæ exercere operationes vitæ, hæ autem pendeant a speciebus cognoscibilium, id quod iuxta conditionem naturæ est necessarium ad acquirendas species, est ordinatum ad vitam animæ. Sed anima post separationem a corpore non indiget accipere species a rebus materialibus, ut vitam suam continuet; et sic nullo modo est in statu violento.

117. *Obiicies* 4°. Anima naturaliter nequit esse beata; ergo cessat omnis ratio propter quam naturaliter sit immortalis. Consequens patet; quia in tantum anima dicitur a Deo semper conservanda, in quantum est naturaliter capax beatitudinis. Si ergo hæc est impossibilis animæ separatæ, inutiliter conservabitur separata. Antecedens vero sic probatur: Anima nequit esse beata, nisi per intuitivam visionem Dei, ut ostendit S. Thomas (contra gent. lib. 3. c. 50): atqui anima nequit naturaliter videre Deum intuitive, ut idem S. Doctor probat statim post (c. 52); ergo anima naturaliter nequit esse beata.

Respondeo *neg. ant.* Ad probat. *c. M. dist. min.* anima nequit naturaliter, id est sibi relicta, videre Deum intuitive *conc. min.*, nequit naturaliter, id est cum auxilio illi naturaliter debito in statu termini *n. min. et cons.* Exigentia *naturalis* non se extendit tantum ad statum viæ, sed etiam ad statum termini; tam enim naturale est animæ frui felicitate in termino, quam tendere ad felicitatem in via. Unde perveniente anima ad terminum destinationis suæ naturalis (præscindimus enim in philosophia ab elevatione, quam habet homo ad ordinem supernaturalem) ostensio Dei, quæ pro statu viæ non cadebat sub exigentia naturæ, fit naturæ debita pro illo statu termini, siquidem natura rationalis nequit alio aliquo plene satiari.

Nec dicas, nullam sic fore differentiam inter beatitudinem naturalem, quam posset consequi homo in puris naturalibus creatus, et beatitudinem supernaturalem, quam habet homo per gratiam elevatus supra ordinem naturæ. Sicut enim potest anima elevata per gratiam habere visionem intuitivam mediante

lumine sibi participato exigentiam naturæ superante, quod dicitur lumen gloriæ; ita posset anima non elevata habere visionem aliam intuitivam mediante lumine participato iuxta convenientiam naturæ in termino existentis, quod lumen differret a lumine gloriæ, sicut naturale auxilium a supernaturali: et per hoc visio intuitiva, ut per diversum lumen causata, esset pro pura natura diversæ speciei a visione naturæ elevatæ per gratiam supernaturalem, fere sicut diversa est visio, quæ per lumen lunæ, ab ea quæ per lumen solis haberi potest. Et hoc optime concordat cum tota œconomia relativa ordinis naturalis et supernaturalis. Dona enim gratiæ præsupponunt naturam, quam non destruunt, sed elevant ultra quam posset suis propriis viribus, ut quod per naturam fit uno modo imperfectiore, fiat per gratiam alio perfectiore modo; sic fides supernaturalis, charitas, benignitas, etc. dantur homini habenti naturalem inclinationem ad credendum, ad amandum, ad placendum, etc.; gratia enim non creat huiusmodi dispositiones ac facultates naturales, sed potentias naturales supra naturam erigit et roborat. Et consequenter, si datur visio intuitiva supernaturalis, debet admitti etiam in ordine pure naturali possibilitas alterius visionis intuitivæ, quam haberet anima cum auxilio naturali, si crearetur in statu puræ naturæ.

118. *Obiicies* 5°. Desiderium naturale perfectæ felicitatis non respicit solam animam, sed totum hominem. Si ergo frustrari potest quoad ipsum hominem (quia post mortem non est homo), a fortiori poterit frustrari quoad animam solam.

Respondeo *dist. ant.* respicit totum hominem in quantum est rationalis *conc. ant.*, in quantum est sensitivus *subdist.* desiderium appetitus inferioris *trans.*, appetitus superioris *neg.*, et *dist. cons.* Si frustrari potest tendentia essentialis appetitus superioris, a fortiori, etc. *conc. cons.*, si frustrari potest tendentia naturalis appetitus inferioris, a fortiori, etc. *n. cons.* Sicut enim sunt in homine duo modi cognoscendi, sensitivus et intellectualis, ita sunt duo modi appetendi et duæ tendentiæ altera ad sensibilia, altera ad intellectualia. Appetitus autem sensibilium non postulat satiari post præsentem vitam: tum quia per mortem cor-

rumpitur sensus, et sic nihil amplius potest exigere: tum quia obiectum appetitus pure sensitivi est determinatum in cognitione per *hic* et *nunc*, et sic nequit hic inferior appetitus elevari ad desiderandum bonum, quod sit supra omne tempus. Sed quia in homine appetitus inferior cum superiore coniungitur, et quod inferiori naturaliter convenit, id etiam a superiore naturaliter approbatur, et quia vicissim actio pertinens ad ordinem rationalem non fit sine aliquo motu, sive præcedente, sive resultante, in parte sensitiva; hinc facile unum cum altero confundimus, et tribuimus simpliciter animæ desiderium boni tum spiritualis tum corporalis, sine distinctione: et ex hoc oritur difficultas proposita. Distinctio vero omnino necessaria est; nam desiderium boni spiritualis indeficientis tribuendum est animæ ratione suæ substantiæ et essentiæ, desiderium vero boni corporalis cuiuscumque tribuendum est animæ ratione terminationis quam habet ad corpus. Prima ergo tendentia est absoluta et infrustrabilis, secunda est hypothetica, et frustrabilis per cessationem hypothesis. Et ideo, dum anima est in corpore, tendentia ad bonum corporis est naturalis, et durare debet, dum durat unio cum corpore (non tamen est tendentia animæ præcise, sed hominis): si vero anima cessat esse unita cum corpore, statim etiam cessabit tendentia ad bona corporalia, manente sola appetitione spiritualium, quæ nequit cessare, quia anima nequit separari a seipsa. Hæc ergo est ratio, cur desiderium naturale boni corporalis frustrari potest, non autem desiderium boni spiritualis indeficientis.

Qui vero dicunt, animam separatam esse substantiam incompletam, non possunt uti hac responsione; anima enim, ut ab ipsis ponitur, debet absolute, et ex tendentia substantiali, servare invincibile desiderium unionis cum corpore: unde non apparet quomodo futura sit plene beata sine corpore. Sed ipsi viderint.

119. *Obiicies* 6°. Saltem animæ, quibus non debetur beatitudo, ob scelera commissa, annihilandæ sunt. Nam primo cessat ratio, propter quam dictum est animas in æternum servari: secundo peccator meretur carere omni bono: atqui non carebit

omni bono si perseveret in esse quoad animam; quum esse sit aliquod bonum; ergo non debet anima peccatoris conservari.

Respondeo *neg. ant.* ad primam prob. *n. ant.* quia æterna pœna succedit in locum æternæ felicitatis, sic exigente ordine morali, ut superius attigimus. Ad secundam prob. *dist. M.* meretur carere omni bono privative *conc. M.*, negative tantum *neg. M.* et *contrad. min. n. cons.* Anima per peccatum avertit se a bono ad quod ordinata est; unde peccatum non est simplex negatio, sed *privatio* ordinis debiti. Et propter hoc pœna peccati non debet esse pura negatio omnis boni, sed privatio subiecto inflicta. Privatio vero eiusmodi exigit, ut existat subiectum naturaliter aptum ad bonum, quo privatur. Ergo pœna peccato conveniens exigit servari animam superstitem, et privari illo bono summo, a quo aversa est. Nec est putandum, quod illud *esse sic* habeat pro anima peccatorum aliquam rationem boni: potius enim valet pro illis sententia: *Melius erat illi, si natus non fuisset homo ille*: et si possent impii Deum adducere ad eos annihilandos, id loco maximi beneficii habendum esse existimarent.

Dices. Repugnat concipere Deum, qui est infinita bonitas, punientem in æternum.

Respondeo *n. ant.* Quia summa bonitas summe detestatur violationem ordinis moralis, et summe punit eamdem. Bonitas enim Dei est ipsa eius sanctitas, et ipsa eius iustitia: et sicut ex eo quod Deus sit infinite iustus, non potest inferri quod nequeat parcere peccatori, et bonum æternum illi tribuere, postquam a culpa purificatus est, ita ex eo quod Deus sit infinite bonus non potest inferri quod Deus nequeat punire peccatorem etiam pro tota æternitate, quamdiu videlicet culpæ reatus in eo manet. Sed hæc Deum ipsum, eiusque providentiam, non animam respiciunt: et ideo non sunt hic discutienda, sed vel in tractatu de Deo, vel in Ethica, ubi de sanctione legis naturalis disputatur.

VI.

DE ACCIDENTIBUS.

DE ACCIDENTIBUS.

---

1. DICITUR accidens *id, quod salva substantia rei potest esse et non esse.* Novem genera accidentium numerantur, hoc ordine: *Quantitas, Relatio, Qualitas, Actio, Passio, Ubi, Quando, Situs, Habitus.* Hæc novem, addita ipsa *Substantia,* cui advenire dicuntur, constituunt prædicamenta, seu suprema genera entis, iuxta antiquorum divisionem.

2. Tractatio de accidentibus plures patitur difficultates in systemate peripatetico, propter quas auctores multi coacti sunt implicare se abstrusis quæstionibus, et inter se perpetuis certaminibus committere, parta hactenus nemini victoria. Id autem ideo videtur contigisse, quia plerumque iudicio sensuum nimis fidentes et realitatem rerum ex phænominis materialiter concludentes, primitivam ipsam originem seu generationem accidentium non satis investigarunt, nec *a priori,* id est a substantia ipsa, accidentium varietates exquisiverunt, sed contrario processu ex impressionibus sensibilibus, quæ sunt valde complexæ, et longo indigent examine analytico antequam probe diiudicari possint, definiverunt naturam accidentium, eaque sic *a posteriori* quomodocumque definita ad substantiam retulerunt. Hæc procedendi ratio multis periculis est exposita, quum non liceat sine multiplici cautela et profunda physicæ cognitione adeo perfectam analysim instituere, quæ ex phænomenis ad determinatas realitates colligendas deducat. Quapropter nos, ne eidem scopulo allidamur, antequam de singulis accidentium generibus loquamur,

eorum generationem breviter persequemur, ut a priori aliquid certum de eorum natura eruamus, quo reliqua tractatio velut solido fundamento nitatur. Totam autem materiam tribus capitibus complectemur: in primo agemus de origine accidentium: in secundo de accidentibus primitivis: in tertio de accidentibus resultantibus.

CAPUT I.

DE ORIGINE ACCIDENTIUM.

3. Accidentia vel adveniunt substantiæ materiali, vel substantiæ spirituali, vel naturæ ex utraque exsurgenti, qualis est humana. In brutis quoque et in vegetabilibus sunt accidentia, ut patet: sed quia specialem investigationem non exigunt, originem accidentium in tribus tantum prioribus naturis considerabimus, idque tribus articulis.

ARTICULUS PRIMUS.

De origine accidentium in substantia materiali.

4. Ut clare intueri possimus originem eorum accidentium, quæ ad substantiam materialem pertinent, admittamus, nihil aliud adhuc existere in rerum natura, nisi unicum elementum materiæ in vacuo. Hoc elementum erit simplex physice et inextensum, constans materia et forma, scilicet principio *activo* et *passivo*, ut alibi exposuimus, essentialiter se mutuo complentibus in *unitatem* substantiæ. Consequenter in hoc elemento materiæ habemus tria: 1° quod sit *principium actionis* propter formam in materia existentem: 2° quod sit *principium passionis*, seu receptionis, propter materiam a forma actuatam: 3° quod sit *principium multitudinis* propter unitatem suam substantialem; nam unitas est principium numeri.

Evidens autem est, nullam hucusque haberi accidentalem

actionem, aut passionem, aut multitudinem. Nam principium activum substantiæ materialis non ponit actionem, nisi existat terminus, in quo eadem actio recipiatur: qui terminus debet esse materia distincta a materia agentis, ut alibi ostensum est. Nulla autem est materia distincta a materia agentis in hypothesi unius tantum elementi existentis. Item accidentalis passio nequit advenire materiæ, nisi per actionem agentis extrinseci, quum passio huiusmodi sit receptio motionis localis in determinatam directionem: unico autem existente elemento, nequit imprimi directio motus, quum directio exigat duo puncta distincta, unum in movente, aliud in moto. Tandem actualis multitudo nulla est, ubi habetur sola unitas.

5. Attamen in eodem unico elemento, si attente inspiciamus, alia tria inveniemus: 1° quod sit *subiectum durationis* virtualis: 2° quod sit *terminus extensionis* virtualis: 3° quod sit *principium unitatis*. Primum convenit elemento ratione actus, per quem constituitur *in quandeitate absoluta et intrinseca*. Secundum ei convenit ratione materiæ, qua constituitur *in ubicatione absoluta et intrinseca*. Tertium ei convenit ratione materiæ et formæ simul, ut exigentium coexistere in eodem *quando* et habere idem *ubi*, quibus constituitur intima præsentia et *coinexistentia* utriusque completa, necessaria, et immutabilis; quod est constituere unitatem. Hæc autem tria, nempe *quando* absolutum, *ubi* absolutum, *conspiratio in unum* absolutum, non sunt accidentia, sed attributa essentialia substantiæ et fundamenta accidentium, ut statim declarabimus.

Et primo, quum forma rei materialis nequeat existere in rerum natura, quin actuet materiam, *tunc primo* intelligitur forma esse aliquid reale, *quando* actuat suam materiam, et tamdiu existere, quamdiu illam actuat. Hoc posito, quum *quando* accidentale seu relativum sit quilibet terminus temporis, seu signum æternitatis, in quo actus accidentalis procedens ab activitate formæ dat alicui materiæ esse accidentale, quod est moveri, consequenter *quando* absolutum, seu ipsius substantiæ, erit terminus durationis, seu signum æternitatis, in quo actus

substantialis seu forma dat materiæ esse actu, quod est primum esse eius simpliciter. Quia vero hæc actuatio non est, ut sic, in formali duratione, sed in virtuali tantum, seu in virtualitate æternitatis divinæ (nullus enim datur motus inter materiam et formam, et consequenter nullum *ante* et *post* intrinsecum, et nulla formalis successio), ideo quandeitas, in qua actuatur materia per formam, nunquam est intrinsece et formaliter fluens secundum se per prius et post, sed manet semper intrinsece eadem, nec capax est acquirendi denominationem fluentis, nisi per aliquid extrinsece productum, et ideo consequenter ad actionem accidentalem. Quamdiu ergo non ponitur nisi unicum elementum materiæ, nullus fit transitus de potentia ad actum accidentalem, et nullum habetur *quando* accidentale et fluens. Ergo *quando* intrinsecum et absolutum non est accidens, sed attributum actu comitans invariabiliter actuationem invariabilem materiæ per formam: quod attributum, prout est in potentia ad varias denominationes relativas extrinsecas, fundat possibilitatem omnis quandeitatis accidentalis ipsius elementi*.

. 6. Secundo, quum materia nequeat existere in natura rerum nisi actuata per formam, ut hic supponimus, *ibi* recipietur actuatio, *ubi* est materia actuata. Hoc posito, quum *ubi* accidentale et relativum sit quilibet terminus spatii, seu signum immensitatis, in quo materia recipit actum accidentalem motivum procedentem ab aliqua forma, *ubi* absolutum et intrinsecum

* S. Thomas, in lib. i. sent. dist. 19. a. 2, ait: *Tempus est mensura ipsius motus, et nunc temporis est mensura ipsius mobilis. Unde, sicut idem est mobile secundum substantiam in toto motu, variatur tamen secundum esse (sicut dicitur quod Sortes in foro est alter a seipso in domo), ita* NUNC *est etiam idem secundum substantiam in tota successione temporis, variatum tantum secundum esse, scilicet secundum rationem quam accepit prioris et posterioris. Sicut autem motus est actus ipsius mobilis in quantum mobile est, ita esse est actus existentis, in quantum ens est. Unde quacumque mensura mensuretur esse alicuius rei, ipsi rei existenti respondet* NUNC *ipsius durationis quasi mensura: unde per* NUNC *ævi mensuratur ipsum existens, cuius mensura est ævum, et per* NUNC *æternitatis mensuratur illud ens, cuius esse mensurat æternitas. Unde sicut se habet quilibet actus ad id cuius est actus, ita se habet quælibet duratio ad suum* NUNC.

substantiæ elementari erit terminus spatii seu signum immensitatis, in quo materia recipit actum substantialem, a quo primo habet esse. Quia vero hæc receptio actus entitativi non fit in aliqua extensione formali intrinseca (nam elementum materiæ est omnino inextensum) nec extrinseca (nam supponimus nondum existere alias substantias materiales) sed in virtuali tantum, seu in virtualitate immensitatis divinæ, ideo ubicatio elementi illius materialis nullum habet *supra* aut *infra*, nullum *intus* aut *foris*, nullum *hinc* vel *inde* intrinsecum aut extrinsecum, sed est omnino absoluta, et libera ab his denominationibus relativis. Quamdiu ergo non ponitur nisi unicum elementum materiæ, nullum habetur *hic* et *ibi*; et consequenter nulla formalis extensio inter terminos distinctos, et nullum *ubi* acidentale, quod sit terminus alicuius motus. Ergo *ubi* intrinsecum et absolutum non est accidens, sed attributum actu comitans invariabiliter materiam actuatam a forma: et quatenus est in potentia ad varias denominationes relativas extrinsecas, dicit possibilitatem omnium ubicationum accidentalium ipsius elementi.

7. Tertio, quum in elemento materiali forma communicet esse materiæ, et consequenter suum *quando* absolutum, et materia compleat formam in esse potentiæ activæ, et eam terminet in suo *ubi* absoluto, facile est concludere, idem *ubi* et idem *quando* convenire utrique intrinsece et absolute, saltem materialiter, licet non formaliter. Nam *ubi* non convenit formæ ut est actus, et *quando* non convenit materiæ ut est potentia, sed utrumque convenit utrique ut sunt una substantia, seu unus actus materialis. Quia ergo materia et forma habent idem *quando*, coexistunt simul, et quidem unica existentia quæ est a forma in materia; et quia habent idem *ubi*, sibi inexistunt, et quidem in unico *ubi* quod signatur per materiam; quare forma et materia habent necessitatem mutuam *coinexistendi* invariabiliter, quum nequeat esse materia nisi in *quando* suæ formæ, et nequeat esse talis forma nisi in *ubi* suæ materiæ. Hæc ergo necessitas coinexistendi efficit ut materia et forma necessario

conspirent in unitatem substantiæ. Ergo conspiratio hæc ad coinexistendum non est accidens, sed attributum essentiale elementi materialis, et principium formale unitatis substantialis in ipso. Et quatenus hæc conspiratio ad constituendum unum ens substantiale absolutum est constitutiva principii activi ad extra et passivi ab extra, dicit possibilitatem unitatis accidentalis et relativæ cum aliis entibus substantialibus secundum rationes quandeitatis et ubicationis. Quia vero unitas accidentalis supponit distinctionem substantialem, *multitudo* substantiarum in tali unitate habebit se per modum materiæ, et *conspiratio* earum in unum secundum rationes prædictas per modum formæ.

8. Itaque in unico elemento materiæ habemus tres terminos tribus terminationibus propriis terminatos, nempe

1°. *Formam,* ut dantem esse materiæ, cuius terminatio activa est *quando* absolutum et intrinsecum.

2°. *Materiam* ut actuatam a forma, cuius terminatio passiva est *ubi* absolutum et intrinsecum.

3°. *Unitatem substantialem* ex utraque resultantem, cuius propria terminatio est conspiratio ad coinexistendum in eodem *quando* et *ubi* absolutis.

Apparet autem, semper idem realiter dici, sive dicas *formam actu dantem esse materiæ,* sive dicas *materiam actuatam a forma,* sive dicas *unitatem substantiæ ex utraque resultantem;* semper enim realiter designatur sub diversis nominibus relativis idem ens absolutum. Tres illi termini, quibus iure nominatur idem elementum, et tres terminationes illis respective propriæ, repræsentant eo modo quo possunt, quamdam pulcherrimam imaginem Trinitatis et Unitatis divinæ, termini Personas imitando, terminationes vero imitando Personalitates. Quod non modo non est absurdum, sed etiam valde consonum Theologicæ doctrinæ, secundum quam creatio est operatio totius Trinitatis, et quidem terminata ad terminos imitativos ipsius Creatoris et idearum archetyparum, quibus Deus videt omnes possibiles suæ realitatis imitationes. De qua re aliquid alibi iam notavimus.

9. Nunc videamus, quomodo in prædicto elemento materiæ

incipiant esse accidentia. Ponatur existere secundum elementum materiæ: immediate vis activa unius aget in materiam alterius; resultabit ergo et *actio* et *passio* accidentalis tam in uno, quam in altero; quum vis materialis sit intrinsece determinata ad agendum sub hac sola conditione, quod existat terminus distinctus, in quo actio recipi possit. Ergo, posito secundo elemento, impossibile est, vim motivam quæ erat in actu primo, non transire immediate ad actum secundum, qui dicitur actio. Passiones vero, quæ in utroque recipiuntur, non sunt nisi determinationes utriusque materiæ ad mutationem ubicativam relativam, quæ dicitur motus localis continuus, et ex qua resultat etiam continua mutatio intensitatis in mutuis actionibus, iuxta legem, quam exposuimus et probavimus in tractatu de substantia corporea.

Insuper existentibus duabus actionibus, existet relatio unius ad alteram: quæ est æqualitatis vel inæqualitatis secundum intensitatem, et similitudinis vel dissimilitudinis secundum speciem virtutis; similitudinis videlicet, si ambæ sint attractivæ, vel ambæ repulsivæ, dissimilitudinis si una sit repulsiva, attractiva alia. Item si passio passioni comparetur, deprehendetur relatio virtualium velocitatum, quæ ex illis passionibus consequuntur, tum secundum intensitatem, tum secundum directionem.

Præterea, simpliciter existentibus duobus distinctis elementis, existent duo *ubi* intrinseca et absoluta, quorum mutua potentialitas extrinseca ad motum constituit relationem distantiæ: et ipsa *ubi* duorum elementorum, ut ad invicem relata, et terminantia distantiam, fiunt relativa, et, *ut sunt in tali distantiæ relatione*, sunt accidentalia, quum relatio illa sit contingens et mutabilis per motum. Habebitur itaque statim et *ubi* accidentale, et *relatio extrinseca* ubicativa fundata in possibilitate motus inter terminos distantiæ.

Item, existentibus duobus elementis, necessario habebitur motus localis, et consequenter habebitur etiam *quando* accidentale et relativum, quod est terminatio actionis motivæ ad materiam in qua recipitur motus (et dicitur *momentum temporis*,

sicut actio motiva ut recepta dicitur *momentum motus*), et terminus durationis in qua fit motus. Existentibus autem duabus actionibus mutuis in diversa distantia agentium, statim habetur relatio inter *quando* et *quando*, quæ constituit successionem secundum prius et post; quum illæ duæ actiones ob diversam distantiam cui respondent nequeant coexistere. Successio enim est *existentia eorum, quæ se excludunt*, ut notavimus alibi cum Balmes.

10. Si vero attendamus unitatem, quæ est in quolibet elemento, positis duobus aut pluribus elementis in suis *ubi* et *quando* absolutis et intrinsecis, fit actu multitudo habentium *ubi* accidentale et relativum et *quando* accidentale relativum, ut supra diximus: in qua multitudine *quando* accidentale est commune (nam supponuntur simultanee existere) et sub hoc respectu coniungit multitudinem coniunctione temporis: sed eorum *ubi* accidentale, quod est diversum, distinguit unum elementum ab alio. Habetur ergo *coniunctio distinctorum*, quæ efficit multitudinem: atque hinc exsurgit quantitas numerica, quæ est multitudo comparata ad unum. Sed duo hic sunt notanda: 1° quod coniunctio, quæ fit per *quando*, est pura relatio extrinseca; nam singula elementa habent quandeitates numero distinctas, quum habeant et actum essendi distinctum, et actiones accidentales ad invicem saltem numero distinctas: quare non dicuntur habere *quando* commune, nisi quia unum non excludit alterum, id est ratione coexistentiæ simultaneæ, quæ est relatio extrinseca. Et ideo coniunctio distinctorum per *quando* commune non facit quantitatem illam numericam intrinsece coniunctam, sed mediantibus relationibus extrinsecis. 2°. Consequenter quantitas discreta hoc modo considerata non dicit actualem compositionem plurium in unum per aliquam formam unificantem, sed dicit aliqua unificabilia, seu multitudinem simpliciter et materialiter existentem, et in potentia ad efficiendum unum compositum. Nexus autem realis coniungens hanc multitudinem in unum, v. gr. in unam moleculam aquæ, est determinatio unius systematis unicam legem motuum continentis orta ex conspiratione accidentali principiorum activorum et passivorum in ipsa multitudine existentium,

ut apparet ex nuper dictis (n. 7) et fuse ostensum est in tractatu de substantia corporea c. II. Per hanc igitur determinationem singulæ unitates, quæ sunt in multitudine, singulis aliis devinciuntur per mutuas actiones et passiones eamdem legem sequentes, et sic considerari possunt tamquam multitudo actu unitorum ad constituendam *unam naturam substantialem compositam.* Determinatio, qua partes connectuntur in unum totum reale ac physicum, pendet a numero, specie, proportione elementorum mutuo agentium, immo etiam a diversa illorum collocatione relativa, ut alibi exposuimus: unde diversa erit natura compositi pro diversitatibus circa hæc omnia occurrentibus. Ex diversa autem natura compositionis sequuntur diversæ proprietates compositi, quæ etiam dicuntur *qualitates*: quarum aliquæ pendent a modo compositionis partium cuiuslibet moleculæ, aliæ pendent a modo compositionis unius moleculæ cum suis vicinis, aliæ pendent ab utroque simul, ut ex infra dicendis apparebit.

Natura materialis composita occupat plura *ubi* distincta, et dat locum pluribus relationibus ubicativis in omnem sensum, quarum complexus in confuso apprehensus tamquam sub unica ratione sensibili, dicitur spatium occupatum a corpore, vel locus corporis. Hinc apparet, quomodo ex relationibus distantiarum fiat transitus ad repræsentationem voluminis *extensi* secundum longum, latum et profundum. Termini ubicativi, quibus limitatur compositum materiale, determinant externam *figuram* compositi: relatio autem ubicativa figuræ ad aliquod *ubi*, vel ad aliquem locum arbitrario designatum, dicitur *situs*.

Hæc est genesis accidentium in substantia materiali.

ARTICULUS SECUNDUS.

De origine accidentium in substantia spirituali.

11. De accidentibus substantiæ spiritualis secundo loco loquendum, licet spirituale nobilitate præstet materiali; nam ex natura sensibili accepta sunt nomina quibus designantur accidentia pleraque: et ideo prius et cum maiore proprietate conveniunt

substantiæ materiali, quam spirituali, cui quædam competunt metaphorice tantum. Nihilominus in substantia spirituali, ut iam videbimus, habentur, etsi non eodem prorsus modo, ea omnia quæ invenimus in materiali: et sic eodem fere processu inveniri poterit genesis accidentium pure spiritualium.

Itaque in substantia spirituali, seu intellectiva, habemus tria essentialia: 1° principium actionis, quod ut sibi intelligibile actuat cognitionem sui esse: 2° terminum intelligendo productum, id est ipsam cognitionem sui esse: 3° amorem sui esse cogniti necessario resultantem ex conspiratione cognoscentis et cogniti in unitatem substantiæ. Hæc tria possumus, sicut n. 4, vocare *principium actionis, principium passionis, principium multitudinis.*

12. Si vero attente inspiciamus substantiam spiritualem, alia tria inveniemus: 1° quod sit subiectum durationis virtualis seu habeat *quando*: 2° quod sit terminus intelligibilitatis, quod est habere *ubi*: 3° quod sit principium unitatis. Quæ nunc declaranda sunt.

Et primo spiritus habet suum *quando* intrinsecum et absolutum. Habet enim actum substantialem quo actuat repræsentationem sui, quæ quum sit semper substantialiter eadem, ut patet, illud *quando* intrinsecum non habebit prius et post ratione sui; et sic non erit relativum, sed absolutum: oportet autem ita esse etiam ex alia ratione, quia videlicet omne relativum supponit absolutum. Sed hoc *quando* intrinsece permanens potest acquirere denominationem extrinsecam fluentis a fluxu terminationum quibus actus intelligendi terminatur ad diversa obiecta, vel ad eadem diverso modo: et sic spiritus potest habere suum *quando* relativum, accidentale, quatenus potest actus intelligendi habere pro obiecto aliquod intelligibile, ad quod accidentaliter terminetur.

13. Secundo spiritus habet suum *ubi* absolutum. Nam *ubi* substantiæ spiritualis dicitur ille terminus intelligibilitatis obiectivæ, secundum quem cognoscibile actuatur in cognoscente: et quamvis hoc *ubi* sit metaphoricum, nec dicatur sic nisi per similitudinem, valde tamen convenienter dicitur; nam ita se

habet materia in puncto actuata ad extensionem virtualem spatii, sicut se habet intellectus actuatus uno intelligibili ad extensionem totius intelligibilitatis obiectivæ, quæ virtualiter complectitur omne intelligibile. Hinc *ubi* absolutum et substantiale spirituum est terminus actuationis substantialis intellectus, seu proprium esse intelligibile, quod primo per cognitionem est in cognoscente habente necessariam et invariabilem conscientiam de suo esse cognoscentis. Intellectus autem passivus sic primo actuatus dicit adhuc potentialitatem extrinsecam, quatenus *scire se esse actu cognoscentem* potest fieri accidentaliter et relative diversum extrinsece ob diversitatem intelligibilium, a quibus ulterius actuari potest passivitas intellectus, et ad quæ terminabitur actus intellectivus. Evidens enim est, quod *scire se esse actu cognoscentem* habet se per modum determinabilis ab extrinseco, quum de se non referatur ad unum obiectum magis quam ad aliud: tam enim est in potentia ad scire se esse actu cognoscentem *quadratum*, quam ad scire se esse actu cognoscentem *circulum*, sicut elemento habenti suum *ubi* intrinsecum, æque contingere potest quod illud *ubi* denominetur *supra* vel denominetur *infra*, prout diversam continebit relationem cum aliis.

Itaque *ubi* spirituale absolutum et intrinsecum habetur in quantum cognoscens *per cognitionem sui esse* terminat extrinsece virtualitatem intelligibilitatis obiectivæ infinitæ. Quotiescumque vero terminus intelligibilis distinctus ab ipso esse cognoscentis imprimit vestigium sui in cognoscente, propter quod cognoscens scit se esse actu cognoscentem *hoc* vel *hoc*, habetur *ubi* spirituale accidentale, extrinsecum, id est ab extrinseco denominatum, quod nihil est aliud nisi ipsum *ubi* substantiale diversas induens connotationes relativas.

Addemus hic obiter, etiam voluntatem habere suum *ubi* spirituale intrinsecum et absolutum eo circiter modo, quo diximus de intellectu: est vero terminus primæ volitionis necessariæ, substantialis, immutabilis: et hic terminus est ipse cognoscens et amans se ipsum in quantum cognitus et amatus a seipso.

De qua re non videtur necessarium iterum dicere, ne similia repetantur: sed addi potest, quod adæquatum *ubi* spiritualis substantiæ resultat ex ubicatione intellectiva et volitiva simul, vel potius, quod *ubi* intellectivum non est ultimo completum, nisi ad ipsam etiam passivitatem affectivam pertingat.

Concludemus, quod *ubi* absolutum substantiæ spiritualis non est accidens eius, sed attributum comitans invariabiliter et essentialiter passivitatem intellectivam et affectivam: et quatenus est in potentia ad varias denominationes relativas extrinsecas dicit possibilitatem omnium ubicationum spiritualium accidentalium eiusdem substantiæ.

14. Tertio, quum in substantia spirituali intelligibilitas proprii esse det esse intellectui passivo et consequenter communicet illi etiam suum *quando* absolutum, intellectus vero passivus compleat intelligibile in esse intellecti et constituat illud in suo *ubi* absoluto, facile concluditur, idem *ubi* spirituale et idem *quando* convenire utrique intrinsece et absolute, saltem materialiter. Nam *ubi* spirituale non convenit intelligibili ut est intelligibile, sed ut est intellectum: et *quando* non convenit termino intellecto, ut talis est, sed ut complet actum intelligibilis: attamen utrumque convenit utrique in quantum sunt una substantia et unus actus completus spiritualis. Quia ergo intelligibile et intellectum habent idem *quando*, revera coexistunt, et quidem unica existentia, quæ est ab intellectu ut cognoscibili sibi ipsi: et quia habent idem *ubi* spirituale, revera sibi inexistunt, et quidem in unico *ubi* quod est imago sui sibi cognita. Quare intelligibile et intellectum, seu actus et terminus substantialis intellectivus habent necessitatem mutuam coinexistendi sibi invariabiliter: et hæc necessitas est ratio cur idem actus et terminus conspirent necessario in unitatem substantiæ. Hæc ergo conspiratio ad coinexistentiam mutuam non est accidens, sed attributum essentiale substantiæ spiritualis, et principium formale unitatis substantialis in ipsa: et quatenus est in potentia ad varias denominationes extrinsecas ex variis ubicationibus ac quandeitatibus extrinsecis, quas trahere potest ad coinexistendum in in-

tellectu, dicit possibilitatem omnis unitatis relativæ et accidentalis inter *quando* et *ubi* spirituale relativum in eadem substantia: sicut autem unitas consequens conspirationem intelligibilis cum intellecto ad coinexistendum dicit amorem sui necessarium et substantialem, et constituit voluntatem actuatam primo circa proprium esse, ita unitas consequens conspirationem eamdem ut denominatam accidentaliter ab extra, seu unitas relativa et accidentalis, dicit amorem contingentem et accidentalem, et constituit voluntatem secundo actuatam circa aliquid distinctum a proprio esse.

15. Tandem advertendum est, spiritum, præter ubicationem illam in termino cognito et amato, quæ illi convenit per se ut est substantia intellectiva, habere posse aliam ubicationem alterius speciei, secundum quam denominatur præsens corporibus, quæ informat, aut quibus imprimit motum. Hæc ubicatio est terminus spatii relativi, sed est ubicatio corporis moti, magis quam spiritus moventis, et præcise est ubicatio secundum quam recipitur virtus moventis. Non ergo est ubicatio spiritus nec virtutis eius motivæ, sed ipsius actionis, quæ recipitur, et quatenus recipitur in corpore: est ergo *ubi* in quo corpus recipit actionem. Quando ergo talis ubicatio tribuitur spiritui, locutio est impropria; fit enim transitus ab eo quod est effectus ad id quod est causa. Idem a fortiori dicendum, si supponatur spiritus aliqua actione agere in spiritum. Spatium enim, in quo solo concipiuntur esse et moveri spiritus est metaphoricum, nec est aliquid locale, sed ipsa intelligibilitas obiectiva rerum, cuius aliquem terminum virtualem extrinsece terminant et denominant actuatum, quando actu sunt cum eius specie intelligibili.

16. Sequitur ex dictis, in substantia spirituali, sicut in elemento materiali haberi tres terminos tribus terminationibus terminatos, alterius tamen rationis. Sunt autem 1° intellectus agens dans esse intellectui passivo, cuius terminatio est *quando* absolutum: 2° intellectus passivus seu conscientia sui esse cognoscentis, cuius terminatio est *ubi* spirituale intrinsecum et absolutum: 3° unitas substantialis resultans ex utroque, cuius

propria terminatio est conspiratio ad coinexistendum in eodem *quando* et *ubi* spirituali absolutis. Apparet autem, semper idem realiter dici, sive dicas intellectum agentem dantem esse intellectui patienti, sive dicas intellectum passivum ab intellectu agente actuatum, sive dicas unitatem substantialem ex utriusque coinexistentia resultatem; semper enim designatur sub diversis nominibus idem absolute spiritus, licet tres illæ denominationes ex relationibus oppositis sumantur: quod iterum locum dat elevandi mentem ad divinas Personas et Personalitates, ut supra visum est.

17. De generatione autem accidentium in substantia spirituali eadem fere dici possunt ac quæ diximus de elementis materialibus. Si posset unus spiritus existere sine ullo obiecto cognoscibili distincto a seipso cognoscente, nullum accidens haberetur in eo, sed tantum ipsa substantia in se terminata per cognitionem sui esse intelligibilis et per amorem sui esse cogniti. Et sic in Deo, qui comprehendit in sua entitate sibi adæquate cognita omne intelligibile, impossibile est haberi accidens. Sed si alicui spiritui creato offeratur obiectum intelligibile distinctum a suo proprio esse, immediate exsurget *actio* intelligibilis in passivitatem intellectus, *passio* seu receptio speciei, *actio* seu intuitio obiecti secundum speciem, *passio* iterum in affectu excitata ab obiecto ut cognito per speciem, *actio* iterum seu adhæsio spontanea primo attingens obiectum ut in affectu est.

Præterea existet una cum specie impressa *ubi* spirituale accidentale, seu terminus quidam intelligibilitatis obiectivæ, secundum quem cognitio actuatur, et propter quem cognoscens non solum scit *se esse cognoscentem*, sed *se esse hoc cognoscentem determinate*. Per hoc enim *esse cognoscentem*, quod est quid absolutum, trahitur ad relativum per appositionem termini referibilis ad diversa per intellectum: et sic *ubi* absolutum induit rationem relativi accidentaliter. Si autem existant duo spiritus in suo *ubi* absoluto, seu in suo esse cognitivo sui, exsurget relatio quædam distantiæ intellectualis, ut sic dicam, seu intervalli separantis utrumque terminum, fundata in intelligibi-

litate obiectiva, quam extrinsece terminant, secundum quod hæc virtualiter continet omnes gradus entitatis cognoscibilis, per quos a cognitione unius extremi perveniri potest motu intellectuali ad cognitionem alterius.

Item si intellectus ab uno intelligibili accidentaliter cognito ad aliud procedat, mutabit suam ubicationem, et percurret quodammodo intervallum, quod separat unum intelligibile ab alio in ratione intelligibilis, et constituit differentiam unius ab alio: quum autem habetur motus, eo ipse habetur *quando* relativum et accidentale, tamquam terminus durationis successivæ in qua fit iste motus.

Motus intellectualis fit per rationes intelligibiles sicut motus localis per ubicationes: imprimitur ab intelligibili sicut motus localis a vi motiva materiæ: est maior vel minor prout species perfectius vel imperfectius recipitur: habet directionem ad obiectum a quo imprimitur, sicut motus localis fit in linea coniungente agens cum patiente: inflectitur ab uno obiecto ad aliud si magis ab hoc moveatur intellectus, quam ab illo, viam tenet mediam si ab utroque æque moveatur, etc. secundum analogiam cum legibus similibus motuum localium: quod sufficit generatim adnotasse, quum non multum intersit *.

18. Si vero consideremus unitatem substantialem spiritus,

* Propter eos qui analogiis delectantur, addam brevem comparationem operationum mentis ad operationes quibus describuntur figuræ in spatio. *Idea* enim, qua quis actu occupatur, comparari potest *lineæ* descriptæ per motum impressum in quamdam directionem, ut diximus. Hinc quemadmodum ex occursu duarum linearum *in commune punctum* exoritur determinatio *anguli plani*, ita ex duarum idearum convenientia *in aliquo communi* habetur *iudicium* determinatum. Similiter si sit linea, cum qua aliæ duæ communicent in uno eius puncto, determinatur capacitas *voluminis* existens inter duo plana se intersecantia; et similiter si habeatur una idea cum qua aliæ duæ conveniant, habetur determinata et proxima *discursus* materia. Idea *universalis* comparari potest lineæ *infinitæ*, *singularis* lineæ *finitæ*, *particularis* lineæ *indefinitæ*. Ita iudicium universale *Omnis homo est animal rationale* comparari potest angulo plano comprehenso inter lineas infinitas, iudicium singulare *Petrus est animal risibile* angulo plano comprehenso inter lineam finitam et infinitam, iudicium particulare *Aliquod animal est doctum* angulo plano comprehenso inter

evidens est, positis aliis spiritibus, resultare multitudinem unitatum distinctarum. Sed quamdiu plures spiritus non coniunguntur nisi per *quando*, seu ratione simplicis coexistentiæ simultaneæ (quæ est relatio extrinseca), non habetur aliquid quo multitudo illa ita unificetur, ut sit *una* multitudo potius quam duæ vel plures multitudines. Multitudo enim coniuncta per extrinsecam relationem non habet in se ipsa, sed ab extrinseco et per aliud posse accipi ut unam, de se autem est aliquid in potentia ad formalem unitatem, si superveniat nexus intrinsecus, quo unitates singulæ vinculentur. Nexus autem intrinsecus coniungens multitudinem spirituum in unum, v. gr. in unum chorum, vel in unam hierarchiam, est vinculum commune societatis per mutuam et ordinatam actionum communicationem: et multitudo sic unita debet considerari tamquam formaliter et intrinsece una, quum habeat in ipsis unitatibus, quibus constat, mutuas conspirationes ad illam ipsam unitatem resultantem. Et sic quod dicebamus superius (n. 10) de legibus dynamicis, per quas determinatæ multitudines elementorum reducuntur ad

lineam indefinitam et infinitam, iudicium determinatum secundum omnia, ut *Petrus est in hoc loco* angulo plano comprehenso inter duas lineas finitas. Et notandum, quod verbum *est* non repræsentat ideam, sed convenientiam idearum, sicut punctum occursus non est linea, nec aliquid eius. Quod concordat cum dictis in tractatu præc. n. 107.

Transeundo ad analogiam ratiocinii cum volumine, *tres termini* prout sunt universales, vel particulares, vel singulares *tribus lineis* infinitis, indefinitis, aut finitis comparari poterunt: *duæ præmissæ duobus planis* se intersecantibus per aliquid in quo communicant: terminus *medius* lineæ *intersectionis: conclusio* ex præmissis determinata *tertio plano* resultanti in regione opposita intersectioni duorum priorum. Quod attinet ad iudicia negativa, negatio convenientiæ duarum idearum comparari poterit negationi occursus duarum linearum: porro duæ lineæ non habentes punctum commune possunt esse vel semper æquidistantes, et tunc poterunt repræsentare duas ideas, quarum una neget alteram *contradictorie*, ut *Petrus, non Petrus*; quia contradictoria semper æqualiter ab invicem distant: vel possunt duæ lineæ illæ non ubique esse æquidistantes, et tunc poterunt repræsentare duas ideas *contrarias*, ut *homo, leo*, vel *homo, arbor*; contraria enim magis vel minus distare possunt. Possent similiter modi et figuræ syllogismorum quibusdam figuris geometricis comparari, etc. Sed de his nimis multa.

unitatem quamdam naturalem, cum proportione dici poterit de legibus rationalibus ac moralibus, per quas multitudines quædam determinatæ spirituum reducuntur ad unam societatem.

19. Tandem, si consideretur spiritus tamquam virtus activa ad extra, orietur actio illuminativa, vel actio motiva per locum, prout concipitur agere in alium spiritum, vel in materiam. Orietur et passio in recipiente actionem, ut patet: et præterea addendum, quod *quando* spirituale quod mensuratur motu spirituali, et *ubi* spirituale, si spiritus movet materiam, denominari poterunt ex termino materiali fluente per suum *quando* et *ubi* materiale accidentale: et sic dici poterit v. gr. quod apparuit S. Michaël *in monte Gargano*, vel apparuit *tali die et tali hora.*

ARTICULUS TERTIUS.

De origine accidentium in homine.

20. Superest, ut aliquid dicamus de origine accidentium in natura composita ex spiritu et materia, scilicet in homine. Sed quia, quando anima infunditur corpori in potentia vitam habenti, iam existunt in ipso corpore plurima accidentia, quibus ad vitam disponitur, non de his quæritur hoc loco: considerari enim possunt et debent ut præcedentia existentiam hominis, et vel ex solis viribus materiæ vel etiam ex influxu vitali parentum oriuntur. Infusa autem corpori anima, habentur in homine tria: 1° ipsa anima informans corpus per seipsam: 2° corpus organicum informatum: 3° unitas naturalis individui, quæ dicitur persona humana, nisi supernaturaliter alio perfectiore compleatur. Et per hæc tria habebuntur in homine, sicut in angelo et in ipso elemento materiali, tres termini exprimentes realiter eumdem hominem sub tribus conceptibus realibus relative oppositis, id est sub conceptu formali, sub conceptu materiali, sub conceptu individuali.

21. Similiter inveniemus in homine illa alia tria, videlicet 1° *quando* absolutum intrinsecum, 2° *ubi* absolutum intrinsecum, 3° conspirationem utriusque ad coinexistendum. Sed tria hæc in homine sunt valde complexa.

Primo enim, quum *quando* intrinsecum et absolutum in rebus materialibus sit ille terminus durationis, in quo forma dat esse suæ materiæ, quumque in homine multiplex sit materia, et multiplex forma materialis dans materiæ primum esse, *quando* corporeum hominis necessario multiplex est. Sed quia forma dans corpori primum vivere et primum esse humanum, seu anima, est unica forma uno actu actuans omnes partes corporis easque formaliter uniens in unum unicitate vitæ; ideo illud *quando* informationis, quo actuatur vita, unificat omnes quandeitates distinctas partium informatarum, et facit esse hominem in uno *quando* composito habente plura materialiter ratione corporis, sed redacta ad unum formaliter per actum animæ. Ipsum vero *quando* animæ informantis non est nisi eius *quando* spirituale intrinsecum et absolutum, non tamen absolute prorsus consideratum, sed quatenus denominationem accipere potest et accipit a termino naturali extrinseco composito, quem actuat: et ideo sicut alibi distinximus actum substantialem ab actu naturali, et hunc ab accidentali, ita hic possumus distinguere *quando* absolutum animæ in se consideratæ a *quando* absoluto animæ ut actuantis corpus, dicendo primum *substantiale*, secundum *naturale*: accidentale autem erit *quando* cuiuslibet actionis accidentalis subsequentis.

Secundo, etiam *ubi* absolutum et intrinsecum hominis est multipliciter complexum, pro multitudine partium distincte ubicatarum. Sed quum informatio recipiatur in ipsis *ubi* distinctis, nec possit causare unitatem inter illa (quia actus informativus ratione sui habet *quando*, et non *ubi*, quod pertinet ad terminum informatum), ideo *ubi* illa manent distincta, et non fiunt unum *ubi* compositum ex distinctis: ad hoc enim requireretur ut totum corpus in unum punctum conflueret. Quia tamen anima est unica in omnibus illis *ubi* corporeis informans corpus, ideo omnia illa *ubi*, licet non materialiter, tamen formaliter coniunguntur, quatenus pertinent ad partes unius individuæ naturæ et subsunt actui unius animæ.

Est autem in homine et aliud *ubi* sui generis, quod nec est

pure spirituale nec pure materiale, sed ex utroque mixtum, estque ille terminus cognoscibilis ad quem attenditur sensu simul et intellectu in eo actu, quo homo invariabiliter scit se esse. Utrum vero sit in homine etiam *ubi* intrinsecum pure intellectuale non patet; videtur tamen negandum, quia nulla videtur esse in homine operatio ita terminata ad intelligibile, quæ non simul attingat, saltem indirecte, aliquod sensibile, ut in tractatu de homine expositum fuit*.

Tertio demum, conspiratio animæ et corporis ad coinexistendum in *quando* informationis et in *ubi* corporis informati dicit rationem formalem unitatis naturæ qua unus est homo. Nam anima per informationem dat corpori vivere et consequenter communicat illi suum *quando* informationis: similiter corpus complet animam in esse sentientis, et communicat illi sua *ubi* localia, faciens eam esse virtualiter in iisdem *ubi*: quare idem *quando* et eadem *ubi* utrique conveniunt, licet *ubi* locale non sit aliquid animæ ut sic; et *quando* informationis non sit aliquid corporis ut sic, sed utrumque convenit utrique, ut sunt unum compositum naturale individuum.

22. Itaque in homine habemus tres illos terminos essentiales relativos, quos ante diximus, tribus terminationibus terminatos: 1° animam ut actu dantem vivere corpori organico, cuius terminatio est *quando* informationis: 2° corpus organicum ut actu vivens per animam, cuius terminatio est *ubi* multiplex materialiter, unum tamen formaliter, ut est relatum ad unam animam informantem uno actu totum corpus in omnibus *ubi* materiæ informatæ: 3° unitatem naturæ ex anima et corpore compositæ resultantem ex conspiratione utriusque ad coinexistendum secundum *quando* informationis et *ubi* materiæ informatæ. De his tribus quidquid dixerimus, dicimus hominem: sed primum exhibet hominem sub conceptu formali, secundum sub conceptu materiali, tertium sub conceptu individuali, ut iam monuimus:

* Non est cur de brutis specialiter loquamur, quum in omnibus his imitentur, licet in diverso gradu, ea quæ in hominibus invenimus: habita vero huius diversitatis ratione, applicari poterunt brutis etiam quæ de spiritibus dicta sunt n. 17.

terminationes vero ipsæ sunt id quo tres illi termini formalem suam oppositionem exhibent respective: unde iterum apparet, quomodo etiam in homine habeatur pulcherrima imago Dei unius et trini, non solum propter ipsam animam, sed etiam secundum totam naturam ipsius.

23. Ex his, et ex aliis pluribus quæ in præcedente tractatu diximus circa facultates hominis sive ad actus immanentes, sive ad transeuntes, apparet quam multæ actiones et passiones diversæ rationis, quam multa *ubi* materialia et spiritualia relativa exsurgant in uno homine etiam simultanee: idem dicendum de relationibus sive intrinsecis, sive extrinsecis: idem de qualitatibus sive activis, sive passivis, quarum aliæ sunt corporeæ, aliæ spirituales, aliæ mixtæ, etiam præscindendo a donis supernaturalibus. Quantitas quoque est in homine, licet ratione solius corporis; quare etiam in cadavere perseverat; et in eodem homine admittit magis et minus. Tandem convenit homini habere situm, sicut et omnibus quantis: sed convenit illi etiam situs quidam spiritualis sive intellectualis, ut ignorantia, sive moralis, ut vitium aliquod, vel privatio virtutis, sive civilis, ut nobilitas, etc. Habitus autem qui est ultimum ex prædicamentis solius hominis proprius est, saltem prout accipitur pro accidente resultante ex compositione vestium, armorum, etc. circa corpus: licet metaphorice ad alios ornatus transferri possit.

CAPUT II.

DE ACCIDENTIBUS SIMPLICIBUS SEU PRIMITIVIS.

24. Vidimus hactenus quale fundamentum accidentium inveniatur in materialibus et spiritualibus substantiis, et in composito ex utraque substantia. Nunc agendum est de ipsis accidentibus in particulari: quod ut clarius succedat, incipiemus a simplicioribus, ex quibus alia magis complexa resultant, ut, habita de iis distincta notitia, facilius hæc quoque tractari possint. Accidentia primitiva et simplicissima omnium sunt *actio, passio,*

ubi et *quando*: habent autem nexum necessarium inter se; nam omnis *actio* accidentalis fit in *quando* accidentali et producit *passionem* in habente *ubi* accidentale. De his agemus tribus articulis sequentibus.

ARTICULUS PRIMUS.

De actione.

25. Quæritur primo, *quid sit actio.*

Respondeo, actionem definiri *transitum potentiæ activæ in suo esse naturali constitutæ de actu primo ad secundum*: vel simplicius dici posse quod *actio est actuatio potentiæ activæ.* Nam actio est id, propter quod potentia quælibet activa denominatur denominatione intrinseca accidentaliter *agens*: atqui denominatur accidentaliter agens per transitum ab actu primo ad secundum, quum per actum primum non denominetur *agens*, sed *activa*, seu parata ad agendum; ergo. Additur autem *in suo esse naturali constitutæ*, ad excludendum actum secundum essentialem et metaphysicum, qualis est actus formæ existentis in sua materia, vel generaliter actus ad suum terminum substantialem ac naturalem terminatus; actus enim ut terminabilis ad suum terminum substantialem aut naturalem dicitur actus primus, sed non est nisi metaphysicus: et ut terminatus dicitur actus secundus metaphysice, qui est primus actus physicus rei. Excluditur autem, quia hic actus secundus non est accidentalis naturæ resultanti, sed eius constitutivum intrinsecum; actio vero de qua agimus, quum sit accidens, consequitur naturam in suo esse constitutam. Tandem dicimus *in suo esse naturali,* non vero *in suo esse substantiali*; et ratio est, quia licet actio non sit nisi substantiæ (saltem naturaliter), non tamen procedit a substantia in quantum est substantia, sed in quantum est talis naturæ, quum natura dicatur principium operationum et passionum. Sed communis usus loquendi permittit adhibere substantiam pro natura; dicitur enim communiter quod una substantia agit in aliam: et quidem recte, quum virtus activa quæ est in quavis natura sit vis substantiæ, et natura ipsa, ut vidimus in tractatu

de substantia spirituali n. 30, non sit, saltem in simplicibus, nisi substantia considerata ut dicit ordinem ad quosdam actus accidentales.

Advertendum tamen est, quod si alicui naturæ existenti in se adimeretur simpliciter *ratio essendi in se*, faciendo videlicet talem naturam sustentari ab aliquo alio (quod supernaturaliter fieri potest, ut infra dicemus), periret ratio talis substantiæ, sed non ratio talis naturæ: natura vero huiusmodi constat iis quæ a theologis dicta sunt *accidentia absoluta*; atque in talis naturæ operatione aut passione evidenter non participat aliqua ratio substantiæ: unde in hoc casu supernaturali ratio substantiæ et ratio naturæ sunt maxime distinguendæ. Sed de hoc inferius.

Dices. Actio est actus secundus potentiæ activæ: atqui evidenter transitus ab actu primo ad secundum non est actus secundus; ergo actio non est transitus ab actu primo ad secundum.

Respondeo *dist. M.* actio in facto esse est actus secundus potentiæ activæ *conc. M.*, actio in fieri *neg. M. conc. min.* et *contradist. cons.* ad sensum maioris. Quum nulla actio habeatur in facto esse, nisi secundum quod recipitur in aliquo subiecto, actio, ut est ab agente simpliciter, non potest esse actio in facto esse, ut evidens est. Ergo actio ut est ab agente est in fieri tantum, et licet connotet receptionem sui in patiente, non tamen continet secundum se hanc receptionem (hæc enim est passio, quæ actioni opponitur) et est ratione et natura prior omni sui receptione; nam ideo recipitur in passo, quia procedit ab agente in illud; non vero ideo procedit ab agente, quia recipitur in passo. Quum ergo actio dicatur ab agente, non a passo, patet actionem accipiendam esse non pro actu secundo, sed pro *fieri actus secundi*: si enim acciperetur pro actu secundo, contineret ipsam quoque passionem. Res autem patebit adhuc magis ex opposito: nam aliquid dicitur *pati* quando recipit passionem, id est *in fieri passionis*: quando autem passio est in facto esse, v. gr. quando sigillum in cera est impressum, iam nulla est passio, sed tantum qualitas, ut omnes consentiunt. Ergo idem dicendum est de *agere*: aliquid nempe agit, quando emittit de se

actum: emittere autem actum est transire de actu primo ad secundum: et quia actio est *actus emissio*, et quasi *actus factio*, ideo actio non est actus secundus, sed transitus ab actu primo ad secundum.

26. Quæritur secundo, *utrum actio sit immediate a substantia agentis, an mediante aliqua virtute accidentali, quæ compleat substantiam in esse naturæ.*

Respondeo, actionem procedere immediate ab agente absque aliqua virtute accidentali superaddita, et substantiam agentis non indigere aliqua virtute accidentali, ut constituatur completa in esse agentis: immo non esse possibile naturaliter, ut agens agat *præcise* per virtutem accidentalem. Hoc ultimum si probari possit, de tota responsione constabit; ab hoc ergo incipiamus.

Primo itaque in tota serie accidentium nullum invenitur accidens, quod dicatur *virtus activa.* Ergo nulla est virtus activa, quæ sit accidens. Antecedens probatur. Si enim aliquod esset accidens quod dici possit virtus activa, illud contineretur sub genere *qualitatis.* Atqui nulla qualitas accidentalis est virtus activa. Ergo. Nam, licet quædam qualitates dicantur *activæ*, non ideo est, quia sint *virtutes activæ accidentales*, sed quia concipiuntur *consequi ex conditionibus accidentalibus* materialiter determinantibus *exercitium* virtutis substantialis, ut videbimus infra: unde quidquid est virtutis activæ in qualitate, quæ dicitur activa, est virtus substantiæ, quidquid vero est accidentale, tenet se ex parte conditionum sub quibus virtus substantialis exercetur: et hæ conditiones nullo modo virtutem immutant, sed tantum eius exercitium.

Secundo, si quod accidens esset virtus activa, hoc haberet sine dubio non a seipso (quia unumquodque agit in quantum est in actu: accidens autem non est actu in se) sed ab eo cuius est accidens. Sequeretur quod substantia, cuius hoc est accidens, daret prius esse huic accidenti, ut haberet sic virtutem cum qua agere posset. Atqui hoc est absurdum; nam 1° si potest dare esse huic accidenti *efficiendo illud*, potest agere actione accidentali antequam hoc accidens concipiatur esse.

ergo hoc accidens inutiliter proponitur: 2° si dat esse huic accidenti *tamquam causa formalis*, tunc hoc accidens non est activum, immo non esset amplius accidens: non activum, quia quod accipit esse a causa formali habet rationem termini, et ratio termini dicit passivitatem, non activitatem: nec etiam esset accidens, quia effectus formalis dicit formam in actu secundo; quum vero hæc forma sit substantialis, actus secundus eius est substantia. Ergo non datur aliqua virtus activa quæ sit accidens suæ substantiæ.

Tertio, primum principium in hac materia est illud a S. Thoma sæpissime inculcatum *Forma est id quo agens agit*: sed forma hæc non est accidens; ergo substantia non agit per virtutem, quæ sit accidens. Minor constat ex constanti applicatione principii supradicti ad formas substantiales; quia, ut dicit S. Thomas, *Quo aliquid actu est, eo agit,* et actio transiens nihil aliud est, quam *communicatio illius, per quod agens est in actu*: non est autem in actu per virtutem accidentalem, ut patet. Vide supra in tractatu de homine n. 11, integrum locum S. Doctoris. Hæc autem probatio est fortissima et perspicua: et ideo ea usi sumus pluries in tractatibus præcedentibus; unde nec ulterius evolvi postulat.

Quarto, late probavimus iam, agendo de substantia spirituali (n. 32, 33, n. 39, 40), quod intellectus et voluntas et aliæ virtutes activæ spirituales non sunt accidentia, sed ipse actus substantialis, ut ulterius terminabilis accidentaliter: et difficultatibus in contrarium respondimus. Item, agendo de substantia materiali, vidimus pluribus in locis, et præsertim n. 41 et 131, præcipuum accidens quod est in materia, quodque videri posset maxime activum, scilicet *velocitatem,* qua unum corpus impetit aliud, non esse causam actionis, sed tantum conditionem requisitam ad determinatam quamdam applicationem virtutis substantialis quæ est in corpore. Unde tam pro spiritibus quam pro corporibus concludendum est eodem modo, nempe dicendo actiones utrorumque non esse ab aliqua virtute activa, quæ sit accidens.

Quinto, si qua causa ageret per virtutem quæ sit accidens eius, quum possit omne accidentale abesse a substantia, poterit illa causa esse sine virtute activa. Quum autem virtus illa accidentalis habeat aptitudinem ad essendum in illa substantia, advenire iterum poterit illi accidentaliter. Quæro igitur quomodo advenire possit. Non per actionem substantiæ ipsius, ut visum est paullo ante: non per actionem alterius causæ, quia hæc actio produceret passionem, ex qua consequeretur ad summum aliquis motus: in passione autem et in motu nihil est, quod habeat rationem virtutis activæ. Ergo nulla datur causa habens virtutem activam, quæ sit accidens. Et idem concludetur adhuc, si diversarii dicant, virtutem hanc esse *accidens necessario consequens speciem*; hoc ipsum enim est contradictorium, quum illud quod necessario consequitur speciem nequeat, salva specie, esse vel abesse; et ideo non sit accidens.

Concludimus ergo actionem esse immediate a substantia agentis, et virtutem activam substantiæ non esse formam accidentalem, licet eius exercitium, ut diximus, a conditionibus quibusdam accidentalibus dependeat, et propter hoc *actio* ipsa accidentalis sit, quæ a virtute substantiali procedit.

27. *Obiicies* 1°. Potentia essentialiter ordinata ad actum accidentalem, ut ad complementum et specificativum suum, est accidens: sed potentia operativa essentialiter ordinatur ad actum accidentalem ut ad complementum et specificativum suum; ergo potentia operativa est accidens. Minor patet: maior probatur 1° quia actus et potentia ad eum ordinata sunt eiusdem ordinis, ut dicit Aristoteles; cuius radicalis ratio est, quia potentia et actus sunt idem, quamvis diversimode; nam potentia est id potentialiter quod est actus actualiter; immo ipse actus est semper nobilior potentia ad ipsum essentialiter ordinata, quum ipse sit complementum et perfectio ipsius. Ergo potentia essentialiter respiciens actum accidentalem est essentialiter aliquid accidentale. 2°. Quia impossibile est ut substantia ordinetur ad accidens ut ad suum specificativum; nam accidentia intenduntur propter substantiam; ergo potentia

ordinata ad actum accidentalem ut ad suum specificativum, non est substantia, sed accidens. 3°. Quia, ut recte dicit S. Thomas p. 1. q. 59. a. 2, substantia cuiuslibet rei intra rem ipsam concluditur; unde quidquid se extendit ad aliquid extrinsecum, non potest esse de substantia rei; ergo potentia respiciens actum accidentalem non est de ipsa rei substantia. Ita Goudinius.

Respondeo *neg. M.*; quia complementum illud, si sit extrinsecum tantum, specificabit potentiam per extrinsecam et relativam denominationem; et non est necesse terminos, qui comparantur sub hac ratione, esse *eiusdem ordinis absoluti in essendo*, sed sufficit ut trahantur ad *eumdem ordinem relativum in connotando*. Si autem complementum illud supponeretur intrinsecum potentiæ, negaretur suppositum; quia complementum intrinsecum rei est eius constitutivum essentiale; atqui nullus actus accidentalis est constitutivum essentiale suæ potentiæ, quia nullus effectus est constitutivum essentiale suæ causæ, ut manifestum est; ergo nequit dici quod complementum illud sit intrinsecum virtuti operativæ. Itaque dicendum, potentiam essentialiter ordinari ad actum accidentalem ut ad complementum extrinsecum et specificativum eius *in ordine relativo connotationis*, non vero *in ordine absoluto entitatis*; et sic ex eo quod actus sit accidens, non sequitur virtutem activam esse accidens.

Ad primam probationem *dist. ant.* sunt eiusdem ordinis absoluti, seu in essendo *neg. ant.*, eiusdem ordinisr elativi, seu in connotando *conc. ant.* et *neg. cons.* Quod vero additur, potentiam et actum esse idem diversimode, est omnino falsum, sive sermo sit de ordine essendi, quum potentia et actus in hoc ordine sint opposita, sive sermo sit de ordine connotandi, quia potentia connotat actum ut causa effectum, et actus e converso connotat potentiam ut effectus causam. Nec est verum quod potentia sit id potentialiter, quod est actus actualiter; quia actus actualiter est unum accidens, potentia vero potentialiter est infinita actuum multitudo, quum virtus activa sit potentia omnium actuum sibi possibilium. Et ex hoc patet, etiam

falsum esse quod actus sit semper nobilior potentia ad eum ordinata: potentia enim activa non ordinatur ad actum, ut per ipsum perficiatur ac compleatur in esse potentiæ activæ, sed ordinatur ad actum, ut communicet extra suum subiectum aliquid de sua perfectione, et faciat recipi in passo formaliter aliquid, quod in ipsa virtute eminenter continetur. Actus autem dicitur nobilior potentia in longe alio sensu, quando actus *substantialis* comparatur potentiæ activæ ut est inadæquate idem actus substantialis, et quando actus quilibet sive substantialis sive accidentalis comparatur potentiæ illius receptivæ, seu potentiæ passivæ. Sed hæc duo non probant aliquid in præsenti quæstione.

Ad secundam probationem *dist. ant.* impossibile est ut substantia in suo ordine absoluto considerata ordinetur ad accidens etc. *conc. ant.*, impossibile est ut substantia sub conceptu naturæ considerata ordinetur ad accidens ut ad suum specificativum *subdist.* ut ad suum specificativum intrinsecum *conc. ant.*, extrinsecum *neg. ant.* et *cons.* Substantia absolute et ut sic non dicit neque virtutem, neque passivitatem, neque naturam, sed *esse in se*; et sub hoc conceptu ad nihil ordinatur, sed in se ipsa completur: unde absurdum esset dicere: *Virtus activa est esse in se.* Sed quia non omnis substantia est eadem quoad essentiam, et essentiam seu naturam eius cognoscimus ex operationibus accidentalibus, quæ sunt extra essentiam ipsius substantiæ, ideo ex ipsis operationibus pervenimus ad specificam virtutem substantiæ, et hanc ab operationibus denominamus. Non ergo dicimus v. gr. virtutem motivam ideo, quia actio movendi constituit eam in hoc gradu virtutis motivæ, quum contra actus movendi sit talis gradus, quia est a tali virtute: sed ideo virtutem illam dicimus motivam, quia ex effectu cognoscimus causam, eamque ex motu quem producit denominamus. Est ergo actus specificativum virtutis in nostro ordine cognoscendi, sed in ordine reali virtus ipsa substantiæ est quæ dat speciem suo actui; nam actus non esset huius speciei nisi virtus esset eius speciei: virtus autem adhuc esset speciei deter-

minatæ, etiamsi propter aliquam rationem non produceret actum, quem connotat. Quod additur, videlicet *accidentia intendi propter substantiam* nihil ad rem nostram facit, quia actio non intenditur *propter agentem* formaliter sumptum (nam non est perfectio eius, quum in eo non recipiatur) sed intenditur *propter passum*: et sic sequitur solum, actionem accidentalem intendi propter subiectum in quo recipitur.

Ad tertiam probationem iam responsum est in tractatu de substantia spirituali n. 41, quem vide. Hic breviter respondeo *dist. ant.* substantia cuiuslibet rei intra rem ipsam concluditur, in quantum dicit actum *c. ant.*, in quantum dicit virtutem *n. ant.*, et eodem modo distinguendum est consequens. Ad claram rei explicationem recole eumdem tractatum n. 30.

28. *Obiicies* 2°. Forma substantialis respicit existentiam ut ultimam suam actualitatem; ergo non potest respicere actualitatem operandi, nisi per aliquid sibi superadditum. Consequentia patet; quum enim operari sit post existentiam, si forma substantialis ex se respiceret operationem ut actum suum immediatum, non sisteret in existentia tamquam in ultima sua actualitate. Ita idem Goudinius.

Respondeo *trans. ant. neg. cons.* et *eius suppositum.* Sumitur enim *actualitas* operandi pro *activitate* ad operandum parata: quod est mutare quæstionem, quum activitas sit virtus, actualitas operandi sit actus virtutis. Et præterea supponitur etiam quod conditio requisita ad hoc ut virtus transeat ad actum accidentalem, ad quem de se est parata, sit aliquid se tenens ex parte agentis, quod etiam est falsum, quum conditio eiusmodi sit existentia termini accidentaliter actuabilis, et ideo se teneat ex parte passi: et etiamsi se teneret ex parte substantiæ agentis, ut in actibus immanentibus, non tamen esset aliquid superadditum substantiæ in ordine ad complendam eius virtutem, sed in ordine ad eius passivitatem actuandam, ut virtus habeat terminum in quo recipiatur eius actus. Vide de substantia spirituali n. 32, 2°: item de tribus continuis n. 63. Transmisi vero antecedens, quia forma substantialis non dat solum ultimam actualitatem

sub eo respectu, sub quo dicit *esse in se* simpliciter, sed etiam sub hoc alio respectu, sub quo dicit *talem esse specifice*: actualitas in primo sensu pertinet ad substantiam ut sic, in secundo sensu pertinet ad substantiam ut distinguibilem ab aliis propter diversas proprietates essentiales: unde dicitur quod forma dat non solum esse sed et distingui.

Ad probationem consequentis dico, quod forma substantialis respicit operationem ut actum suum immediatum *quantum pendet ex parte agentis*, sed *hypothetice*, id est positis conditionibus extrinsecis, ex parte patientis; et ideo illud accidentale, quod præ-requiritur ad hoc, ut virtus formæ de potentia reducatur in actum, non est aliquod accidens complens substantiam in esse activæ, sed aliquid extrinsecum illi, ut supra dictum est; unde fit ut, non positis conditionibus illis, actus non poneretur, etiamsi forma substantialis esset determinata de se ad talem actum, ut accidit in omnibus causis necessariis, non exclusa humana voluntate ut actuum spontaneorum seu materialiter sumptorum elicitiva; nam quoad actus formaliter liberos, ut vidimus suo loco, non est opus nova actione positiva, quum formalis libertas actus consistat in *non necessitate* quiescendi in actu naturali.

Instabis cum Goudinio. Operari est quædam extensio ipsius esse; ergo ut principium essendi, scilicet forma substantialis, respiciat operationem, indiget extendi et compleri per aliquam adventitiam perfectionem, quæ vocatur facultas operativa.

Respondeo *conc. ant.* et *nego cons.* quia fit transitus ab *operari*, quod est aliquid actu, ad *respicere operationem*, quod est connotatio potentialis. Vel ergo deberet poni in antecedente quod *respicere operationem est quædam extensio ipsius esse*; et tunc negaretur antecedens: vel deberet poni in consequente quod *principium essendi, ut operetur, indiget compleri*; et tunc esset verum, quia esse et actu operari non sunt idem, et operari est addere aliquid consequens esse. Non tamen ponitur per ipsam actualem operationem aliquod accidens in ipso agente, quum actio non recipiatur in agente ut sic, quemadmodum sæpe diximus, et adhuc explicabimus.

29. *Obiicies* 3°. Quæ sunt unita in Deo propter excellentiam et illimitationem ipsius, debent distingui in creaturis; sed principium proximum operandi et essendi unitur in Deo propter excellentiam et illimitationem eius; ergo debet distingui in creaturis.

Respondeo *conc. M.* et *neg. min.* Nam ratio propter quam principium essendi et principium proximum operandi realiter sunt quid unum in Deo non est excellentia et illimitatio Dei, sed est quia omne quod est in se actu substantiali potest adhuc terminare actum contingenter extra se: de natura enim actus substantialis est dare esse termino suo substantiali, qui sibi est absolute necessarius (unde etiam in Deo Pater, qui habet rationem principii, communicat esse Verbo, ut termino, cum summa necessitate), et, si existant extra substantiam ipsam termini alii secundum quid receptivi eiusdem actus, posse dare illis terminis esse accidentale, seu secundum quid. Ex infinitate Dei sequitur quod esse et operari in Deo sunt idem, quod virtus operativa sit infinita, quod non indigeat terminis existentibus ad quos terminetur: quod autem principium essendi et principium proximum operandi realiter sint idem, hoc nullam exigit infinitam perfectionem.

Tamen rectius dicitur quod *esse* et *principium operandi* sunt idem. Ratio est quia principium essendi, seu actus aut forma substantialis, significat actum primum; et nullus actus primus est virtus agendi; quia hæc est aliquid in ordine physico, dum actus primus ut primus nequit existere. Quum enim dicitur quod *forma est id quo agens agit,* non intelligitur quod forma sit *principium quod*; hoc enim est ipsum agens: sed quod sit *principium quo.* Unde forma est principium actionis prout est in actu secundo constituens substantiam agentis: et sic non est amplius consideranda ut principium essendi, quod competit illi ut est actus primus, sed ut cum suo termino constituit aliquod *ens* quod dicitur agens. Sic in elemento materiæ forma non est principium proximum operationis si consideretur in actu primo ut est principium essendi, quia ut sic non existit, sed si con-

sideretur in actu secundo ut constituens cum materia *esse* elementi. Virtus enim motiva illius continetur *quoad intensitatem* in forma, sed non sufficit ei intensitas huiusmodi, et requiritur insuper *directio,* quæ est a materia. Unde evidenter sequitur virtutem activam esse ipsius substantiæ, et non formæ ut sic. Nec hoc est mirum, quum idem accidat etiam in intellectu et voluntate, ut alibi vidimus. Immo in ipsis Dei operibus ad extra Pater, qui est principium Trinitatis, non creat mundum ut prima persona, et ut communicat esse Filio, sed tota Trinitas, id est Deus adæquate sumptus secundum suum esse absolutum, ut docent theologi.

Dices. Esse operativum est posterius quam esse substantiale; ergo est diversum ab ipso. Prius est enim subsistere per se, quam respicere aliud.

Respondeo *dist. ant.* esse operativum actu, id est operantem, est posterius saltem natura *conc. ant.*, esse operativum in potentia proxima *n. ant.* Ad probationem *dist. ant.* prius est in ordine logico *conc. ant.*, prius est in ordine reali *subdist.* si agatur de respectu virtuali et aptitudinali *n. ant.*, si agatur de respectu formali et actuali *c. ant.* et *n. cons.* Virtus activa respicit terminum quemlibet capacem recipiendi eius actum, sive hic terminus existat, sive sit tantum possibilis: differentia tota est in hoc, quod si terminus sit tantum possibilis, relatio, qua virtus ad illum refertur, sit tantum virtualis, si vero terminus existat, relatio sit formalis. In primo casu fundamentum relationis est possibilitas, quam virtus de se habet, terminationis actualis ad terminum; in secundo casu est ipsa actualis terminatio, seu actio. Quia ergo potest existere virtus activa, quin actu sit terminus hic vel ille in quo actu recipiatur, esse operativum actu est posterius quam esse substantiale; sed statim ac ponitur esse substantiale ponitur respectus *virtualis* ad omnes terminos quos potest agendo attingere.

30. *Obiicies* 4°. Oportet, proprium effectum proportionari propriæ causæ; sed effectus proprius formæ substantialis est esse substantiale, effectus vero proprius potentiæ operativæ est operari; ergo in illis solum substantia erit potentia operativa, in quibus

esse et operari sunt unum et idem; in creaturis vero, in quibus operatio est accidens, potentia etiam operativa erit accidens.

Respondeo *dist. M.* si sermo sit de causis eiusdem generis, v. gr. formalibus ad invicem comparatis cum suis effectibus *conc. M.*, si comparentur causæ diversi generis, v. gr. una formalis, alia efficiens cum suis effectibus *neg. M. Dist. min.* effectus proprius formæ est esse substantiale, effectus vero proprius potentiæ operativæ est operari, et hæc duo sunt comparabilia sub eodem genere causæ *n. min.*, et hæc duo nequeunt comparari, quia diversi generis *c. min.* et *nego cons.* Posita illa propositione maiore, argumentum recte procederet, si subiungeretur minor huiusmodi: *Atqui effectus proprius formæ substantialis est esse substantiale, et effectus proprius formæ accidentalis est esse accidentale*; et tunc concluderetur: *Ergo forma actionis accidentalis est accidens, non substantia.* Et hæc conclusio esset optima; videbimus enim, in actione accidentali haberi aliquid per modum actus et aliquid per modum potentiæ; quum autem actus det esse, et esse in casu sit accidentale, ille actus erit proculdubio accidentalis. Sed Goudinius transit a causa formali ad causam efficientem cum manifesto paralogismo, et sic nihil potest concludi ex eius argumento.

Et hic iuvabit pauca addere circa rationem distinctionis actus substantialis ab accidentali, ut melius intelligantur omnia quæ dicta sunt. Tota igitur ratio distinctionis petitur ex hoc, quod, quum in creaturis omnibus actus coniungatur potentiæ, actus primus nequit naturaliter esse nisi terminatus ad aliquem terminum potentialem, cui det esse realem potentiam passivam: posita autem hac terminatione, ens *non indiget aliquo alio ad essendum,* et sic dicitur primo constitutum in esse physico substantiali. Contra, quod est sic constitutum *ut non indigeat aliquo alio ad essendum,* si ulterius actuetur in sua reali potentia passiva, actuabitur sine ulla exigentia talis actuationis advenientis; et actuatio eiusmodi, quæ potest in eo *esse vel non esse* salva substantia entis, dicetur illi contingens et accidentalis. Deducitur hinc evidenter, quod differentia inter actum substan-

tialem et accidentalem non est desumenda ex diverso formali principio, sed ex diversa exigentia et receptivitate termini, ad quem idem principium terminatur. Si enim terminatur ad puram potentiam essendi primo, dat primum esse, quod est esse substantiale: et ideo dicitur forma substantialis: si vero terminatur deinde ad potentiam realiter existentem sub quadam forma substantiali, dabit illi aliquod secundum esse, quo non indiget, ut dictum est, ideoque accidentale. Atque hinc patet quomodo actio sit accidentalis, licet procedat a forma substantiali. Est autem accidentalis non solum ex parte patientis, ut evidens est ex dictis, sed etiam ex parte agentis; quia sicut patiens non indiget illam actionem recipere, sed potest ea carere salva sua substantia, ita agens non indiget aliquo termino in quem agat, sed potest eo carere salva sua substantia: sed licet possit carere actione, non potest carere determinatione ad agendum iuxta naturam specificam, quam habet a forma. Quapropter determinatio hæc, seu virtus activa, est ei essentialis, licet actio eius sit accidentalis. Atque hæc explicatio a primis principiis deducta mihi videtur omnes difficultates in ipsa radice perimere.

31. *Obiicies* 5°. Per id substantia producit effectum, per quod est præsens effectui; non enim datur actio in distans. Atqui substantia sæpe non est præsens effectui, sed solum per sua accidentia; nam arbor producit arborem, cui solum præsens est per virtutem relictam in semine: ignis producit calorem ubi non est per suam substantiam, etc. Ergo producit effectum per sua accidentia.

Respondeo primo, subsumendo contra obiicientem (qui est semper Goudinius): *atqui accidentia sunt in ipsa tantum substantia; ergo quo substantia non potest pervenire per seipsam, eo non potest pervenire per sua accidentia.* Et hæc responsio totam obiectionem pessumdat.

Respondeo secundo, *dist. M.* per quod est præsens effectui secundum virtutem *conc. M.*, per quod est præsens effectui secundum ubi *neg. M.* Et ratio responsionis late exposita est in tractatu de substantia corporea n. 36–41, et n. 60, 61, ubi

agitur etiam de actione in distans. Hic addam, falsum esse quod *arbor producit arborem per virtutem relictam in semine,* quia arbor producit semen, sed semen ipsum producit arborem per virtutem suam, non arboris; et præterea virtus seminis nec est accidens arboris, nec accidens seminis in quantum est *virtus activa simpliciter,* sed in quantum multæ vires activæ substantiales sunt in semine sic coordinatæ coordinatione non necessaria singulis partibus quibus constat; unde coordinatio illa perire potest, licet virtus activa substantialis singulorum elementorum maneat, ut videbimus infra agendo de qualitate: hic enim agimus de actione simplici prout procedit a substantia primitiva, quæ non est composita.

Dices. Virtus supra substantiam radicatur, ut inquit Dionysius (de cæl. hier. c. 11), quia *est quid medium inter substantiam et operationem.* Ergo virtus activa non est ipsa substantia.

Respondeo *concedendo* textum Dionysii et eius sensum: sed primo retorqueo sequelam. Si enim Goudinius ex eo quod virtus sit media inter substantiam et accidens, deducere potest quod *virtus non est substantia,* eodem iure ego quoque deducam quod *virtus non est accidens*; siquidem medium non est alterutrum de extremis. Secundo *dist. cons.* Virtus activa non est ipsa substantia ut in se substantialiter *actu* sistens *conc. cons.,* non est ipsa substantia ut *potentialiter* se habet ad terminum a se distinctum *n. cons.* Dionysius vero rectissime loquitur, quia virtus substantialis formaliter sumpta revera est inter actum substantialem et actum accidentalem: illum enim ratione subsequitur, hunc natura et tempore præcedit; et tamen quia ipsa non est formaliter actus aliquis accidentalis, nequit esse accidens subsequens substantiam; sed, quia est potentia ad actum accidentalem, debet contineri in actu nobiliori, id est in actu substantiali. Sed virtus eadem materialiter sumpta est ipse actus substantialis, et dicitur *virtus* potius quam *actus,* quia non accipitur absolute prout est actus substantialiter completus, sed relative prout est ulterius complebilis, ut sæpe iam declaravimus.

Superesset argumentum S. Thomæ p. 1. q. 54. a. 3., quo

etiam utitur Goudinius. Sed illud iam late solvimus in tractatu de substantia spirituali n. 32 et seqq. quem vide*.

32. Quæritur tertio, *utrum actio sit mutatio intrinseca agentis.*

Respondeo, agens in quantum agens numquam mutari intrinsece per suam actionem. Nam si intrinsece mutaretur, vel ideo mutaretur quia de actu primo transit ad secundum, vel ideo quia aliquid in se reciperet per istum transitum. Atqui neutrum. Ergo. Maior patet; quia sola mutatio quæ comitari potest actionem vel consequi actionem est de non agente fieri agentem, vel aliquid inde resultans. Prob. min. Transitus ab actu primo ad secundum in tantum diceret mutationem intrinsecam agenti, in quantum vi huius transitus aliquid quod erat tantum potentialiter in ipso agente fieret actualiter in agente. Sed nihil huiusmodi fit; nam quod actuatur est ipsa et sola actio; et actio, licet denominetur ab agente, non tamen in agente, sed in passo recipitur, et quidem non secundum quod dicit actionem, sed ut dicit passionem, quemadmodum explicabitur infra. Unde sequitur secundo, agens ut agens nihil in se recipere per suum transitum ad actum secundum.

Quod ut clarius appareat, consideremus actionem elementi materialis. Quum elementum eiusmodi sit virtus naturaliter determinata ad producendum motum localem, ut habeatur actio motus productiva requiritur et sufficit, ut existat terminus mobilis ab agente distinctus; eo ipso enim, quod est *mobilis*, est in potentia indifferenti ad recipiendum actum virtutis motivæ: tunc autem agens, quod prius (non existente videlicet termino receptivo actus motivi) considerabatur in actu primo ad movendum, fiet in actu secundo per hoc solum, quod eius deter-

* Ratio præcipua propter quam Goudinius mordicus tenet, causam creatam indigere virtute accidentali, qua proxime compleatur eius vis activa, videtur hæc esse, ut alicubi insinuat, quod in contraria sententia nullus esse potest usus prædeterminationis physicæ, quam ipse omnibus modis tueri conatur ut necessariam. Videbimus autem in tractatu de actione Dei in mundo, quam magnum commodum afferat nostra sententia ad explicandum concursum Dei ad actiones creaturarum sine ullo ex iis inconvenientibus, quæ timet Goudinius.

minatio ad movendum inveniat potentiam receptivam, ad quam terminetur; hoc enim est causare motum in patiente, seu habere actionem movendi. Evidens autem est, quod terminari ad potentiam receptivam alterius nullam de se dicit mutationem intrinsecam absolutam in agente; nam terminatio ad aliud est actuatio rei extrinsecæ, et terminatio ad extrinsecum fundat tantum denominationem relativam. Ergo elementum nullo modo mutari potest intrinsece per suam propriam actionem. Et hoc de actione transeunte. De actu immanente loquemur infra n. 39.

33. *Obiicies.* Potentia activa non transit ab actu primo ad secundum nisi determinetur ad actum secundum. Sed determinari ad actum secundum est mutari intrinsece. Ergo.

Respondeo *dist. M.* nisi determinetur recipiendo in se aliquid *neg. M.*, nisi determinetur, id est nisi eius virtus inveniat terminum in quo actuetur *conc. M.* et *dist. min.* est mutari intrinsece, si quid recipiatur *conc. min.*, si nihil recipiatur in potentia activa, sed tantum in termino *n. min.* et *n. cons.* Potentia activa nullo modo indiget determinari quoad se ad actum secundum, quum, eo ipso quod est activa, sit actu determinata ex parte sua ad agendum in actu secundo. Sic quid aliud est v. gr. forma materialis in elemento, nisi actus intrinsece et ex natura sua determinatus ad movendum localiter alia a se? Nihil enim aliud concipi potest in forma elementi, et si hæc determinatio tollatur, nihil reliqui est, quod accipi possit pro virtute activa: virtus enim activa, licet possit concipi in statu otii propter defectum termini in quo exerceatur, non potest concipi in statu otii ex parte sui, quum hoc repugnet ipsi conceptui virtutis activæ, quæ est actus primus. Præsertim quod, si supponatur virtus activa indigere aliqua determinatione ab obiecto seu termino, vel aliunde, nullo modo poterit determinatio hæc explicari. Nam actio determinans non est receptibilis nisi in aliqua potentia passiva, ut patet: atqui potentia activa non est potentia passiva, ut etiam patet; ergo virtus activa non est in se determinabilis. Determinatio igitur ad agendum in actu secundo non est aliquid superveniens potentiæ activæ, sed est proprietas

essentialis substantiæ ipsius agentis, in quantum actus essendi primo terminatus ad terminum intrinsecum substantialem dicit vim secundo terminativam sui ad terminos extrinsecos sibi proportionatos, seu receptivos sui, sub hac sola conditione, quod simpliciter sint intra sphæram suæ activitatis. Unde etiam maior syllogismi obiecti posset absolute negari.

Dices. Omne agens agendo repatitur: ergo agens ut agens mutatur per suam actionem.

Respondeo, axioma illud, si sumatur de agente ut agente, esse falsum; est autem verum si sumatur de agente materialiter spectato, ut diximus agendo de intellectu et de voluntate: et idem accidit in substantia materiali, ut alibi etiam explicatum fuit. Superest hic notandum, quod non est necesse ut agens tantum repatiatur quantum agit. Quum enim repassio in agente non sit effectus actionis ipsius, sed alterius actionis ab extra afficientis passivitatem agentis, debet passio proportionari intensitati actionis externæ, non intensitati actionis qua agit ille qui repatitur.

34. Ex prædictis concludendum est 1° actionem definiri posse sive *transitum potentiæ activæ de actu primo ad secundum*, sive *terminationem actus substantialis ad terminum sibi contingentem*, sive simpliciter *terminationem contingentem actus substantialis*, sive etiam, ut loquitur S. Thomas (2. de potent. a. 1), *communicationem illius, per quod agens est in actu*: sed hæc ultima convenit actioni solum transeunti: 2° actionem esse id per quod agens ut agens ad patientem refertur: 3° consequenter, actionem esse fundamentum relationis inter agentem ut agentem et patientem ut patientem; nam dat duobus entibus absolutis habere formalem denominationem agentis et patientis, per quam ea absoluta trahuntur ad statum relativum: de qua re plura infra.

Hic superesset quærendum quomodo actiones specie differant, utrum ratione potentiæ activæ, an ratione termini, an potius ratione utriusque. Sed brevitatis causa omittam hanc quæstionem, pro qua vide Suarez metaph. disput. xlviii. sect. 3, ubi ostendit actiones a termino specificari. Ad eamdem sen-

tentiam confirmandam confer quæ dicimus infra n. 38, et quæ docuimus in tractatu de primis principiis n. 20, 30, de differentia specifica substantiæ materialis; quum enim actus accidentales imitentur actus substantiales, similes quoque habent rationes distinctionis specificæ.

ARTICULUS SECUNDUS.

De passione.

35. Quæritur hic primo, *quid sit passio.*

Respondeo, passionem recte definiri *transitum potentiæ passivæ in suo esse naturali constitutæ de actu primo ad secundum*: vel simplicius dici posse quod *passio est actuatio potentiæ passivæ.* Nam passio est id, propter quod potentia quælibet passiva denominatur denominatione intrinseca accidentaliter patiens: atqui denominatur accidentaliter patiens per transitum ab actu primo ad secundum, quum per actum primum non denominetur *patiens*, sed *passiva*, seu parata ad patiendum; ergo. Additur vero *in suo esse naturali constitutæ* ad excludendum actum constitutivum potentiæ passivæ, quo videlicet hæc potentia est in natura rerum, ut advertimus etiam supra n. 25 agendo de actione.

Dices. Passio est actus secundus potentiæ passivæ; non ergo est transitus ipse de actu primo ad secundum.

Respondeo *dist. ant.* Passio in facto esse *c. ant.*, passio in fieri *n. ant.*, proprie autem loquendo, simpliciter negatur propositio. Nam proprie loquendo *pati* est recipere actionem, non esse sub actione recepta: et sic quando quis scribit, charta tunc patitur quando recipit scripturam: facta autem scriptione, non dicitur amplius aliquid pati a calamo vel a manu, vel ab atramento. Passio vero prout est in facto esse, accipitur ut qualitas, et sic est in alio prædicamento.

Instabis. Passio in fieri est quidam motus. Sed motus non ponitur in prædicamento, quia semper est in fieri, et numquam

est ens perfectum. Ergo passio, quæ ponitur in prædicamento, nequit esse passio in fieri.

Respondeo, motum non poni sub *speciali* prædicamento, sed contineri sub prædicamentis actionis et passionis coniunctis; quum enim nihil moveat seipsum secundum idem, in omni motu requiritur agens et patiens, ideoque actio et passio. Unde eruitur nova ratio ostendendi quod actio et passio in prædicamentis accipi debent ut sunt in fieri, non vero ut sunt in facto esse: quum enim sint quidam motus datus et receptus, motus autem sit semper in fieri, necesse est etiam actionem et passionem esse aliquid in fieri.

36. Quæritur secundo, *utrum potentia passiva debeat per aliquid accidentale constitui proxime passiva.*

Respondeo negative: et evidens est, quia illud, quo constitueretur proxime passiva, deberet recipi in eius passivitate; recipere autem est actu pati, seu passio. Ergo per illud, quod reciperet, non constitueretur proxime passiva, sed patiens, et præterea sine proxima passivitate nihil posset recipere. Habet ergo patiens proximam passivitatem eo ipso quod actus eius substantialis dat esse suo termino substantiali: qui terminus ut per talem actum existens est proxima passivitas entis. De qua re nihil fuisset dicendum, quia de se patet: sed malui pauca hæc innuere, quia fortasse iuvabitur aliquis tam clara huius rei veritate ad melius intelligendum quod dictum est supra (n. 26) de virtute activa in simili quæstione.

37. Quæritur tertio, *utrum passio sit mutatio intrinseca patientis.*

Respondeo affirmative, quum pati sit recipere in se actu aliquid, quod prius non habebatur: hoc autem ipsum est quod dicimus mutari intrinsece. Et est evidens.

Obiicies. Nulla passio potest fieri cum mutatione intrinseca patientis. Nam omne principium passivum habet esse a principio activo, ut constat ex dictis alibi de substantia materiali, et de spirituali etiam. Atque hoc est idem ac dicere, quod principium passivum non habet aliquod esse suum proprium et intrinsecum, sed est purus terminus actus substantialis. Sequitur

ergo, principium passivum non habere aliquod suum esse, in quo possit recipere intrinsecam mutationem: et sicut essentialiter est terminus (et non verum subiectum) actus substantialis, ita debet dici terminus, et non subiectum, actus accidentalis. Brevius: quod non habet suum proprium esse, non habet esse subiectum mutationis accidentalis intrinsecæ: atqui principium passivum non habet suum proprium esse; ergo.

Respondeo *dist. M.* quod non habet proprium esse actuale nec potentiale *c. M.*, quod non habet proprium esse actuale, sed habet esse potentiale *n. M. dist.*; *min.* principium passivum nullum habet suum proprium esse actuale *tr. min.*, saltem potentiale *n. min.* et *n. cons.* Ratio est quia mutatio intrinseca, de qua agitur, non est de actu in actum, sed de potentia ad actum; et sic subiectum huius mutationis non indiget intrinseca et propria ratione essendi actu, sed tantum debet constitui per actum suæ formæ in ratione potentiæ realis. De suo habet quod sit *in potentia*, a forma vero seu ab actu substantiali constituitur in gradu potentiæ *realis*, quum omnis realitas sit ab aliquo actu. Sed quia hæc videntur trahere quæstionem physicam ad præcisiones metaphysicas, utar secunda responsione.

Secundo itaque *conc. M.* et *n. min.* Ratio est, quia actio recipitur in passivitate alicuius reali, id est non in principio passivo prout contradistinguitur præcisive a principio activo (quo modo nullum habet proprium esse), sed in principio passivo prout existit per principium activum *secundum unum et idem esse physicum* sibi communicatum, et efficit cum eodem unicam substantiam. Quare proprie passio est *mutatio ipsius substantiæ quatenus est receptiva*, non autem mutatio principii passivi præcisive sumpti; et ideo principium passivum, ut subiicitur passioni, habet suum esse proprium, quamvis communicatum.

Instabis. Si ita est, passio mutabit ens non solum accidentaliter, sed substantialiter; mutat enim intrinsece unum e constitutivis substantialibus.

Respondeo *neg. ant.*; ad rationem *dist.* mutat intrinsece unum e constitutivis substantialibus secundum id quod ad rationem

talis substantiæ exigitur *nego,* secundum aliquid quod est extra rationem talis substantiæ *conc.* Nam omnis nova actuatio potentiæ passivæ supponit hanc potentiam primo actuatam actu substantiali, et non immutat illius habitudinem ad ipsum; et sic relatio actus substantialis ad suam potentiam manet eadem, licet potentia acquirat novum modum essendi relate ad aliquam causam, a qua secundo actuatur. Ut autem passio mutaret ens substantialiter, oporteret ut per eam potentia passiva acquireret novum modum essendi relate ad actum substantialem, quo actuatur. Hoc autem est impossibile, quia ex duobus his principiis non resultat nisi unum ens, quod nequit a seipso differre. Sic dum elementum recipit actionem moventis, non movetur in materia secundum quod opponitur formæ, sed secundum materiam ut actu formæ existentem, ita ut in toto motu materia et forma invariabiliter se habeant ad invicem, dum mutant relationes locales ad alia.

38. Quæritur quarto, *quomodo constituatur metaphysice actus secundus accidentalis.*

Respondeo, constitui relatione transcendentali habente *essentialem* similitudinem cum ea qua constituuntur substantiæ. Quod declarabo per exemplum. Sint duo elementa materialia: habebimus duo principia activa et duo passiva, quæ statim ac ponuntur in eodem *quando* et in distincto *ubi* ponitur actio utriusque habens idem *quando* et passio utriusque in distincto *ubi,* ut constat ex dictis supra. Itaque determinatio necessaria ad agendum, quæ est in primo, terminabitur extra se ad potentiam passivam secundi in eius *ubi,* et determinatio necessaria ad agendum, quæ est in secundo, terminabitur extra se ad potentiam passivam primi in eius *ubi.* Per hoc autem actus primus utriusque fiet actus secundus, potentialitate passiva unius terminante actum primum alterius. Qui modus exhibendi transitum ab actu primo ad secundum tam potentiæ activæ, quam passivæ, non solum est evidens, sed etiam valde notabilis, propter essentialem similitudinem quam ostendit existere inter actum accidentalem et substantialem agentis et patientis. Sicut enim

forma non constituit ens substantiale, ad quod habet rationem actus primi, nisi in quantum actu terminatur ad suam materiam, quæ dicit receptivitatem primi esse, nec materia constituit substantiam, nisi in quantum terminat actum essendi suæ formæ; ita vis activa, seu determinatio ad agendum, vel actus primus agentis, non constituit ens accidentale, ad quod ordinatur, nisi in quantum actu terminatur ad potentiam passivam materiæ primo actuatæ, nec potentia passiva materiæ constituit illud ens accidentale, nisi in quantum recipit seu terminat actum potentiæ activæ. Hanc relationum similitudinem dico *essentialem*, quia non potest absolute esse aliquid accidentale proveniens ab agente in patiens nisi per actuationem potentiæ unius in potentia alterius; principium autem agendi et principium patiendi nequeunt ad talem actuationem concurrere nisi iuxta naturam actus substantialis, quo sive agens sive patiens constituuntur in esse. Hinc sequitur, actionem ut receptam in principio passivo, id est ut completam in esse, constitui etiam ipsam, velut ex sua materia et sua forma, ad similitudinem substantiæ a qua procedit et substantiæ in qua recipitur: similiter passionem ut actuatam in esse, constitui aliquo potentiali, quod dicit materiæ similitudinem, et actu recepto, quod habet rationem formæ. Immo dicendum est, quod denominatio *actus primi entitativi*, quæ passim tribuitur formæ substantiali, et denominatio *primi subiecti*, quæ tribuitur materiæ primæ, ab ente accidentali de quo loquimur desumptæ, ad substantiam translatæ sunt; et magis conveniunt enti accidentali quam substantiali: quum *actus primus* accidentalis et *subiectum* eius receptivum in rerum natura sint aliquid, contra actus primus entitativus nequeat esse in rebus, sicut nec primum subiectum carens actu essendi.

Itaque actio elementi in elementum stricte sumpta, seu ut est fieri actus secundi, constituitur *terminatione* actus primi unius elementi ad potentiam passivam alterius: actus autem secundus, seu actio in facto esse, constituitur *actu primo unius terminato ad potentiam passivam alterius.* Similiter passio stricte sumpta, seu ut est fieri actus secundi, constituitur *receptione* actus primi

in potentia passiva: actus autem secundus, seu passio in facto esse, constituitur *actu primo unius recepto in potentia passiva alterius*. Quia vero evidens est, actum unius terminatum ad potentiam passivam alterius idem realiter esse ac actum unius receptum in potentia passiva alterius, sequitur actionem in actu secundo et passionem in actu secundo esse realiter idem, et unum non differre ab altero, nisi connotatione. Et per hoc iterum apparet, non posse actionem et passionem accipi ut duo distincta prædicamenta, nisi accipiantur in fieri, quum inter prædicamenta habeatur realis distinctio.

Idem ergo actus secundus accidentalis connotat hinc agentem sub formalitate agentis, hinc patientem sub formalitate patientis: et simili modo *eadem actuatio* actus secundi, quæ dicitur *actio* ut fit ab agente, et *passio* ut fit in patiente, est ratio propter quam unum ens sit formaliter agens, aliud formaliter patiens; una ergo et eadem actuatio trahit duo absoluta ad esse relativum; et consequenter hæc *actuatio est fundamentum relationis* inter agens et patiens.

39. Quæritur quinto, *utrum actus immanens ratione sui dicat passionem immutantem intrinsece subiectum.*

Respondeo negative. Nam in actu immanente consideranda sunt duo: primo actio obiecti v. gr. intelligibilis, quod imprimit speciem in potentia passiva: et secundum hoc habetur actio et passio cum immutatione intrinseca subiecti, ut ex supradictis elucet. Secundo terminatio actus primi, v. gr. intellectivi, ad obiectum ut in specie præsens: et secundum hoc nulla habetur intrinseca mutatio subiecti, ut late declaravimus in tractatu de substantia spirituali n. 65, 66, 67. Et ratio intrinseca huius rei est, quia actus intuendi non terminatur ad intellectum passivum, nec ad eius modificationem præcise, sed terminatur ad obiectum cognoscibile; et si quando dicitur terminari ad passivitatem intellectus, sensus est, quod terminatur ad id quod in passivitate intellectus impressum exhibetur; quare locutio est elliptica. Unde si qua passio respondet huic actui, ea tribuitur obiecto, et facit illud ex actu cognoscibili actu cognitum: sed

hæc passio evidenter non est physica nec intrinsece recepta in obiecto, sed sic extrinsece denominata, vel passio logica: unde etiam actus *physice immanens,* logice seu obiective dici potest *transiens.* Quum ergo actus immanens non dicatur actio ipsa intelligibilis, quæ imprimit speciem, sed actus virtutis intellectivæ, quæ nullam novam impressionem producit in intelligente, sequitur, actum hunc immanentem non causare passionem immutantem intrinsece subiectum: et ideo etiam dicitur potius *actus* quam *actio,* quia si diceretur actio, connotaret passionem. Similiter loquendum est de actu immanente appetitivo: nam passio in affectu imprimitur ab ipso obiecto cognito, actus vero primus appetitivus terminatur non præcise ad affectum ut est aliquid subiecti, sed ad obiectum ut movens affectum. Actus vero, quo quis deinde quiescit in suo statu affectivo, non est nova actio, sed est quies in eo actu quod sibi convenit; et sic nulla passio exoritur intrinseca subiecto. Actus tandem imperati immanentes, qui sunt attentio et reflexio, ut alibi diximus, quum et ipsi fiant sine nova specierum receptione, nullam intrinsecam passionem importare possunt.

Hæc autem possunt etiam explicari per quamdam similitudinem ex motu materiæ per locum. Quando enim materia, recepta impressione ab agente, sibi relinquitur *sine nova impressione,* habet motum uniformem, quo non mutatur intrinsece, sed extrinsece tantum, id est per habitudinem ad alia: motus autem hic uniformis cum dicta conditione, similis est actui immanenti, in quantum actus accidentalis, quo materia constituitur in motu, id est momentum motus, aut velocitas, non terminatur ad ipsam materiam ut est pars mobilis, sed ad *ubi* determinatum ab obiecto movente, a quo accipit directionem motus: quo posito, manente licet materia sine intrinseca mutatione, actus ubicativos diversos habebit in suo motu: diximus autem supra, ubicationes locales et intellectuales esse analogas; et sic ex illis ad has non est difficilis transitus. Sed hæc hactenus.

ARTICULUS TERTIUS.

De quando et ubi.

40. De duobus his tam copiose et accurate agimus in tractatu de tribus continuis, ut vix supersit quidquam adnotandum hoc loco. Quia tamen ibi consideravimus hæc duo abstracte, et non in ordine ad subiecta, de quibus prædicantur, et quia auctores tum antiqui tum recentiores, ob contrarias ideas de substantiæ materialis continuitate, et de spatio, quædam non ut nos definiunt, pauca hic addemus maioris declarationis causa.

Suarez (Metaph. disp. l. sect. 12) exponit suam sententiam circa prædicamentum *quando*: aitque, *esse huius prædicamenti constitui dumtaxat per intrinsecam durationem uniuscuiusque rei. Quod ut intelligatur clarius, distinguere oportet tria, quæ in omni prædicamento accidentis distinguere necesse est, nimirum formam afficientem vel denominantem, subiectum affectum vel denominatum, et denominationem ipsam, qua explicatur ille effectus formalis, quem talis forma confert tali subiecto. . . . In hoc ergo prædicamento forma, vel quasi forma, in abstracto sumpta est duratio ipsa: subiectum autem, vel quasi subiectum, erit motus, vel alia res durans; nam illi confert hoc ipsum esse, quod est durare in esse: concretum autem est hoc ipsum, quod appellatur durans.* Hanc opinionem, qua meliorem nullam in libris inveni, puto attingere veritatem, sed non ex toto. Ratio est quia *intrinseca duratio* uniuscuiusque rei ut sic non habet rationem *accidentis*, est enim illud ipsum *quando* intrinsecum et absolutum, quod invariabiliter et necessario inest rei, et sine quo res omnino non esset, ut supra (n. 5) ostendimus, addita lucidissima S. Thomæ explicatione. Necesse est igitur, ad habendum *quando accidentale*, considerare non durationem intrinsecam rei simpliciter, sed cum addito rationem accidentalem introducente. Sicut ergo duratio intrinseca actus, ut simpliciter dantis primum esse enti in se existenti, dicit *quando* substantiæ absolutum, ita duratio intrinseca entis, ut dantis secundum esse alicui, id est accidentaliter agentis,

dicit *quando* accidentale: quia primum quod accidit actui substantiali est agere; et sic primum *quando* accidentale est formaliter tale propter accidentalem actionem*. Hinc si creatura aliqua (quod puto esse impossibile) existeret, et numquam ageret, impossibile esset invenire in ea ullum *quando* accidentale, quia illud *quando* intrinsecum et absolutum, quod respondet actui substantiali, nequit habere rationem accidentis. His breviter notatis, concludam, *quando accidentale esse terminum durationis intrinsecæ, in quo ens quodlibet accidentaliter operatur.* Fortasse vero hoc ipsum intendebat dicere Suarez, licet non expresserit explicite. Sed quod ait, formam prædicamenti *quando* esse durationem ipsam, et subiectum huius formæ esse motum, puto non posse admitti. Constat enim ex supradictis, *quando* accidentale definiri posse *quando substantiæ accidentaliter agentis*: in qua definitione *quando substantiæ,* seu eius duratio intrinseca in esse substantiali ut sic, habet rationem generis, seu materiæ determinabilis, et *actio accidentalis* ut in eodem *quando* existens habet rationem differentiæ, seu formæ determinantis illud ad esse accidentale. Quare substantia ut sic est *subiectum* quandeitatis absolutæ et substantialis: eadem substantia ut accidentaliter agens est *subiectum* quandeitatis accidentalis, accipiendo utrobique vocabulum subiecti in sensu metaphysico; et ratio accidentis advenit ipsi *quando* absoluto, non quia recipit aliquid in se, sed quia respondet actioni accidentali. Et hoc est quod S. Thomas a nobis alibi citatus dicit, videlicet in rebus unum esse instans re, sed multiplex ratione. Et consequenter *quando* accidentale concipiendum est oriri ex *quando* substantiali statim ac oritur actus accidentalis ex actu substantiali.

* Communiter auctores accipiunt *quando* accidentale cum quadam latitudine, ita ut non videantur illud satis distinguere a tempore, cuius est simplex terminus, non autem pars. Et sic etiam Suarez videtur accepisse hoc prædicamentum, quum dicat, illud *constitui dumtaxat per intrinsecam durationem uniuscuiusque rei.* Ego vero accipio *quando* stricte et determinate pro termino durationis solum, sicut etiam accipio *ubi* pro termino spatii relativi, non pro loco: quam rem censui ad confusionem vitandam esse prorsus necessariam.

41. Sequitur primo, *quando* prædicamentale non esse entitatem aliquam absolutam accidentaliter receptam in substantia; nam prout accipitur materialiter, est attributum eius essentiale, ut supra (n. 5) visum est: prout vero formaliter constituitur sub ratione accidentis, habet puram connotationem actus accidentalis, quæ, quum sit aliquid relativum, non est receptibilis in aliqua substantia, sed tantum prædicabilis de ea.

Sequitur secundo, *quando* prædicamentale esse adæquate intrinsecum ei de quo prædicatur, id est tum materialiter, quum sit ipsum *quando* substantiale rei, tum formaliter, quum connotatio, per quam trahitur ad rationem accidentis, sit intrinseca. Actus enim accidentalis, quem connotat, licet terminetur extra substantiam agentis, procedit tamen ex virtute intrinseca agentis; quum ergo *quando* accidentale sit illud, in quo ens procedit ad actum, et quum procedere ad actum non sit simplex denominatio extrinseca, sequitur connotationem illius *quando* esse intrinsecam agenti, licet extrinsecus sit terminus, ad quem actus connotatus terminatur.

Sequitur tertio, possibilitatem plurium *quando* distinctas rationes formales habentium (licet in re ac materialiter sint unum) haberi implicite in ipsa possibilitate plurium actuum accidentalium distinctorum. Et quia plures actus distincti apti sunt habere quemdam ordinem in essendo, ideo etiam *quando* accidentalia habebunt quemdam ordinem, secundum quem unum dicetur *prius* et aliud *posterius*. Vide infra n. 44.

Sequitur quarto, prius et posterius esse duo *quando* invicem comparata sub suis distinctis rationibus formalibus. Relatio posterioris ad prius connotat *præteritionem*: relatio prioris ad posterius connotat *futuritionem*: nulla autem datur relatio connotans *præsentiam* pro eodem subiecto; quia in præsenti unius rei est unicus terminus *nunc*. Relatio per prius et posterius non habet fundamentum enti intrinsecum: licet enim fundari videatur in *quando* substantiali, per quod coniunguntur et in quo communicant duo *quando* accidentalia, apparet tamen, quod hæc duo *quando* communicant tantum materialiter cum illo quia est

materiale ipsorum, et non sub ratione relativa secundum quam comparantur. Et ideo fundamentum relationis inter prius et post quærendum est in aliquo absoluto extra ipsum *quando* substantiale, videlicet in virtualitate æternitatis, ut dictum est in tractatu de tribus continuis.

42. Ad habendum *ubi* accidentale non sufficit quod res habeat illud *ubi* intrinsecum et absolutum, de quo diximus supra (n. 6); quia sine illo *ubi* res non potest esse: et idem dicatur de illo alio *ubi* intellectuali, de quo n. 13. Necesse est igitur ad habendum *ubi* accidentale, considerare *ubi* substantiale non simpliciter, sed cum addito rationem accidentalem introducente. Sicut ergo *ubi* potentiæ passivæ ut accipientis primum esse est *ubi* eius immutabile, ita *ubi* potentiæ passivæ ut accipientis secundum esse, id est passionem, est *ubi* accidentale. Nam primum quod accidit potentiæ passivæ est pati; et ideo primum *ubi* accidentale est *ubi* primæ passionis. Hinc Deus, in quo nulla est passivitas actuabilis, quamvis habeat suum *ubi* divinum intellectuale (quia ad seipsum terminatur per cognitionem et amorem substantialem), quod ut est comparabile ad *ubi* materiale creaturarum dicitur immensitas, et ut est comparabile ad *ubi* intellectuale creaturarum dicitur omniscientia vel infinita intelligentia; nullum tamen habere potest *ubi* accidentale: et similiter, si qua creatura de facto numquam reciperet in se passionem (quod videtur vix fingi posse), impossibile esset invenire in ea *ubi* accidentale. Illud enim *ubi*, quod respondet potentiæ passivæ ut recipienti primum esse, respicit terminationem substantialem, et nequit habere rationem accidentis. Quare dicendum est, *ubi accidentale esse terminum spatii, in quo passivitas entis recipit accidentalem passionem,* vel brevius *ubi substantiæ accidentaliter patientis*: in qua definitione *ubi substantiæ* tenet locum generis, seu materiæ determinabilis, et passio accidentalis locum differentiæ seu formæ determinantis illud *ubi* ad esse accidentale. Substantia igitur, ut sic, est subiectum metaphysicum suæ ubicationis substantialis: eadem substantia, ut patiens, est subiectum physicum suæ passionis, sed metaphysicum suæ ubicationis accidentalis:

ubi vero substantiale acquirit connotationem accidentalem, non quod ipsum in re mutetur, sed quia mutatur accidentaliter substantia, in qua est. Sic ergo in una substantia simplici unum est *ubi* in re, sed multiplex ratione, sicut et de *quando* dictum est: oritur autem *ubi* accidentale ex substantiali, statim ac recipitur actus accidentalis in passivitate substantiæ, seu in termino actus substantialis.

43. Sequitur primo *ubi* prædicamentale non esse entitatem aliquam absolutam accidentaliter receptam in substantia; nam, prout accipitur materialiter, est attributum essentiale substantiæ, ut supra (n. 6) visum est: prout vero formaliter constituitur sub ratione accidentis, habeat puram connotationem passionis accidentalis, quæ connotatio, quum sit aliquid relativum, non est receptibilis in aliqua substantia, sed tantum prædicabilis de ea.

Sequitur secundo, *ubi* prædicamentale esse adæquate intrinsecum ei de quo prædicatur, id est tum materialiter, quum sit ipsum *ubi* substantiale rei, tum formaliter, quum connotatio qua trahitur ad rationem accidentis sit evidenter intrinseca ob passionem intrinsece receptam. Et hoc ipsum valet pro *ubi* intellectuali accidentali, propter intrinsecam receptionem speciei obiicientis intelligibile, in quo intellectus dicitur ubicari.

Sequitur tertio, possibilitatem plurium *ubi* distinctas rationes formales habentium (licet in re ac materialiter sint unum) haberi implicite in ipsa possibilitate plurium passionum accidentalium distinctarum. Et quia plures passiones distinctæ aptæ sunt habere quemdam ordinem successionis, ideo etiam *ubi* accidentalia alicuius entis habebunt ordinem quemdam, secundum quem successive ens transibit de *ibi* ad *alibi*.

Sequitur quarto, *ibi* et *alibi* esse duo *ubi* ad invicem comparata sub suis distinctis rationibus formalibus. Relatio, quam habet *ibi* ad *alibi* connotat motum de præterito, vel de futuro: nulla autem datur relatio connotans motum de præsenti pro uno et eodem subiecto, seu præsentiam motus in *ubi*, quia in præsenti *ubi* non est nisi unicus terminus *hic*. Relatio per *ibi* et *alibi*

non habet fundamentum aliquod ipsi enti intrinsecum; licet enim videatur fundari in *ubi* substantiali, per quod coniunguntur et in quo communicant duo *ubi* accidentalia, apparet tamen, quod hæc duo *ubi* communicant tantum materialiter cum illo, quia est materiale ipsorum, et non sub ratione relativa, secundum quam comparantur. Non ergo accipiunt ab *ubi* substantiali suum esse relativum: et ideo *ubi* substantiale non est fundamentum relationis eorum. Quare fundamentum relationis inter *ibi* et *alibi* quærendum est in aliquo absoluto extra ipsum *ubi* substantiale, videlicet in virtualitate immensitatis, prout dicit possibilitatem motus; ut dictum est agendo de tribus continuis.

44. Diximus (n. 41), *quando* accidentalia habere quemdam ordinem secundum *prius* et *posterius* pendentem a distinctorum actuum successione: idem quoque nunc notavimus circa *ubi* accidentalia, quæ habent quemdam ordinem secundum *ibi* et *alibi*. Quum autem *ubi* et *quando* substantialia coinexistant sibi in unoquoque ente substantiali (n. 7), quærendum manet, utrum etiam *quando* et *ubi* accidentalia sibi coinexistant. Et loquendo primum de rebus materialibus, evidenter respondendum est affirmative. Nam quum elementa duo aut plura sint determinata ad agendum et patiendum per solam ipsorum præsentiam in spatio ad quamlibet distantiam, sequitur, quod dum *quando* absolutum unius elementi, ob actionem accidentalem qua agit, induit rationem relativam accidentalem, etiam eius *ubi* absolutum, ob actionem accidentalem alterius quam recipit, induit rationem relativam accidentalem. Quare *quando* fit tale accidentaliter in eo *ubi*, in quo ens accidentaliter patitur, et *ubi* fit tale accidentaliter in eo *quando*, in quo ens accidentaliter agit. Quum vero ens accidentaliter patiatur in eo *ubi*, ex quo accidentaliter agit, et accidentaliter agat in eo *quando*, quo existente accidentaliter patitur; ideo *quando* et *ubi* accidentalia sunt inseparabilia et sibi coinexistunt, et hoc modo dant unitatem actui accidentali: sed, ut accidentalia, poterunt sub diversa ratione sibi coinexistere ob diversas denominationes ab extra acceptas.

Hinc sequitur, *quando* accidentale non esse solum *quando*

agentis, sed participative etiam *quando patientis*. Et similiter *ubi* accidentale non erit solum *ubi patientis*, sed participative etiam *ubi agentis*. Sequitur ex coinexistentia eorumdem *ubi* et *quando*.

Ex eo quod substantia materialis sit naturaliter determinata ad agendum et patiendum, sequitur, mutationem accidentalem circa *ubi* et *quando* in duobus aut pluribus elementis fore continuam, seu non interruptam. Quum vero hæc mutatio accidentalis constituat motum localem, sequitur, motum localem fore continuum sive ratione temporis, quod est relatio inter duo *quando*, sive ratione spatii percursi, quod est relatio inter duo *ubi*. Hinc evidens est, continuitatem motus esse causam continuitatis quam concipimus in tempore et in spatio relativo, ut alibi ostensum est; et ipsam continuitatem motus oriri ex continuitate actionis, qua materia agit in materiam; ita ut ex ipsa actione motiva proficiscatur prima ratio continuitatis, quæ participatur motui, et per motum spatio percurso, ac tempori quo percurritur *.

Inter *ubi* et *quando* substantiæ spiritualis idem invenitur nexus motum continuum intellectualem faciens; intellectus enim ab intelligibili motus ex suæ naturæ necessitate ubicatur in intelligibili, et dum eius diversas rationes intelligit, diversas ubicationes accidentales diversis instantibus durationis coniungit per modum continui, quum ut potentia necessaria nequeat de se interrumpere suum motum intellectivum. Poterit autem improviso in diverso

* Continuitas actionis producit motum nunc acceleratum, nunc retardatum, qui, propter continuam receptionem novæ alicuius velocitatis in mobili, continet revera in omni instanti novam mutationem: et sic in omni instanti habetur intrinsecus motus in passivitate mobilis. Contra motus uniformis, qui locum haberet post actionem instantaneam, non esset intrinsecus passivitatis motus, nisi pro instanti in quo communicatur velocitas: et toto tempore sequente haberetur sola mutatio relationis extrinsecæ circa *ubi*, quæ tamen esset continua, quia passivitas mobilis, ob suam indifferentiam, nequit discontinuare percursionem spatii. Sed motus hic uniformis, si accipiatur rigorose, non datur in natura, ut suo loco vidimus.

ubi intellectuali constitui per saltum, si a novo obiecto feriatur, quod a priore ex toto differat. Sed hæc sufficiant de *quando* et *ubi*.

CAPUT III.

DE ACCIDENTIBUS COMPLEXIS, SEU RESULTANTIBUS.

45. Superest agendum de iis accidentalibus, quæ resultant ex accidentibus primitivis supra expositis: et sunt reliqua tria prædicamenta *Relatio, Qualitas, et Quantitas: Situm* enim et *Habitum* facile est ad complexum quemdam relationum reducere: et tum propter hanc rationem, tum quia minimum habent momentum, poterimus hic utrumque negligere. Sed reliqua tria, quæ et magnas difficultates continent, et quæstionibus non paucis enodandis plurimum inserviunt, quanta poterimus diligentia, sine brevitatis iactura, totidem articulis expediemus.

ARTICULUS PRIMUS.

De relatione.

46. Quæritur primo, *quid sit relatio.*

Respondeo, relationem definiri *ens, cuius totum esse est ad aliud se habere.* Hæc receptissima definitio ostendit, nomine relationis non intelligi *ens in alio existens,* sed *ens ad aliud* tantum*. Sic datis duobus albis, similitudo quam habent non est *in uno* illorum, nec *in altero* separate, quum evidens sit, non posse sine absurditate dici: *Hoc album est simile,* aut *Illud album est simile*: sicut nec dici potest *homo est distans,* vel *terra est minor*: sed

* Deo convenit *esse* A SE, IN SE, PER SE: substantiis creatis convenit *esse ab alio,* sed IN SE et PER SE: accidentibus in substantia existentibus convenit *esse ab alio,* sed adhuc PER SE, quatenus habent ultimum sui complementum absolute et ratione sui, non autem per aliud: tandem relationi competit *esse ab alio, non in se, et non in alio,* sed PER ALIUD ET ALIUD. Et ideo relatio habet minimam entitatem, nec indiget causa efficiente, cuius sit effectus, sed tantum fundamento ex quo resultet.

dici debet *hoc* est simile *illi*, *homo* distat *ab homine*, *terra* est minor *sole*, etc. Similiter nequit esse relatio similitudinis *in duobus albis* coniuncte; quia duo alba sunt duo subiecta distincta, et similitudo est unum ens relativum; unum autem numero ens nequit esse in duobus subiectis distinctis, ut patet. Consequenter relatio non est *in* entibus, sed *inter* entia, ut communis etiam loquendi ratio docet; non enim dicimus quod similitudo est in albis, sed inter alba, et quod distantia sit in homine et homine, sed inter hominem et hominem etc. Atque hoc totum exprimitur in data definitione relationis, quia ens *ad aliud* est ex uno ad aliud, et sic inter unum et aliud.

Ex his sequitur, in omni relatione tria requiri: 1° illud, *quod* refertur, seu subiectum relationis: 2° illud, *ad quod* refertur: 3° illud, *per quod* refertur unum ad aliud. Aliis verbis in omni relatione exigitur essentialiter *subiectum*, *terminus*, et *fundamentum*. Subiectum et terminus dicuntur etiam *duo extrema*, vel *termini extremi*.

47. De entitate relationis multum disputatum est, aliis opinantibus relationem non posse esse aliquid reale, sed tantum ens rationis, aliis vero tenentibus relationes aliquid esse a parte rei extra mentem. Ratio priorum fuit, quod omne ens reale vel est in se vel in alio: at relatio nec est in se nec in alio, sed ad aliud; ergo relatio non est ens reale. Ratio vero aliorum fuit, quod nemine cogitante est relatio inter patrem et filium, inter potentiam visivam et visibile, inter unitatem et numerum, etc.; ergo relatio est aliquid extra intellectum; ergo non est ens rationis.

Ad solvendam quæstionem, accipiantur duo absoluta, inter quæ habenda sit relatio, v. gr. duo elementa materiæ A et B. Vidimus supra (n. 38), terminationem actus primi unius elementi ad potentiam passivam alterius constituere unum actu agens, aliud actu patiens: et consequenter *duo hæc absoluta per eumdem actum accidentalem acquirere formales denominationes relativas*, scilicet agentis et patientis. Illud autem, ex quo duo absoluta habent formales denominationes relativas, dicitur *funda-*

mentum, seu ratio formalis relationis; quare, si agens sit A, et patiens B, actuatio virtutis agentis A, in passivitate quam habet B erit fundamentum relationis qua A refertur ad B; relatio vero ipsa erit ipsum *esse A et B actu se respicientia ac se denominantia per unum et idem, in quo communicant.*

Est igitur aliquid in relatione ad modum formæ, scilicet fundamentum, et aliquid ad modum materiæ, scilicet duo absoluta, quæ fiunt subiectum et terminus; primum enim *dat esse relativum,* ad quod duo illa absoluta sunt in potentia: hæc autem duo *accipiunt* hoc esse relativum, quo formaliter constituuntur subiectum et terminus relationis: atque hoc ipso habetur relatio; impossibile est enim relativum sine relatione. Constituitur ergo relatio per hoc quod *duo absoluta aliquam rationem communem participent.*

Consequenter, quum in relatione, sicut in omni alia re, tota ratio entitatis sit ab actu formaliter constitutivo illius, entitas relationis nequit aliud esse nisi entitas fundamenti formaliter sumpti, id est ut dantis duobus absolutis fieri respectiva. Hoc vero esse respectivum, quo duo absoluta trahuntur ad rationem subiecti et termini, non est aliqua entitas realiter distincta ab entitate ipsius fundamenti, quum illa duo absoluta ab ipso fundamento solum constituantur formaliter respectiva; formale enim constituti est ipsa entitas formæ constituentis in actu secundo existentis: unde, sicut in substantia forma in actu primo continet totam rationem entitatis, quæ in eius actu secundo est, ita in relatione fundamentum formaliter sumptum (quod dicit relationem in actu primo) continet quidquid entitatis in eius actu secundo invenitur. Entitates autem absolutæ tum duorum terminorum, quibus datur esse relativum, tum ipsius entis, quod fundat relationem, non constituunt entitatem relationis ut sic; neque enim reducuntur ad unum ut absoluta, sed tantum ut participantia unam rationem relativam, per quam solam relatio fit formaliter una; et ideo quidquid est extra hanc rationem fundativam formalis unitatis est extra entitatem relationis: quod patet etiam ex ipsâ relationis definitione; nam id,

cuius tota entitas est ad aliud se habere, non potest constitui per aliquid absolutum.

Concludendum est igitur, entitatem relationis esse *participationem duorum in aliquo uno,* prout participatio dicit actum participandi *active* aut *passive*: active pro subiecto relationis, passive pro eius termino. Prout autem participatio hæc erit secundum rem vel secundum rationem tantum, entitas relationis erit realis, vel logica tantum. Sententiam hanc, qua etiam negatur realis distinctio relationis a suo fundamento, exponit Suarez (Metaph. disp. xlvii. sect. 2. n. 12–22) eamque ipse tenet, refutatis omnibus adversariis; quem consule. Relatio autem et eius fundamentum, ut ex dictis resultat, distinguuntur solum ratione, sicut distinguuntur *hic homo* et *hæc humanitas,* vel sicut *hæc figura sphærica* et *hæc sphæricitas eius,* etc.

48. Quæritur secundo, *quotuplex sit relatio.*

Respondeo, distinctionem relationum accipi a distinctione fundamentorum: sequitur ex dictis. Tot ergo sunt diversæ aut distinctæ relationes, quot sunt diversa aut distincta fundamenta. Fundamentum autem dividitur in *ens reale* et *ens rationis*: et ideo prima magna relationum divisio est in *relationes reales* et *relationes rationis.* De realibus hic solum agemus, quia hæ tantum sunt in prædicamento: sed facile erit ea omnia quæ de his dicemus relationibus rationis applicare.

49. Quæritur tertio, *quotuplex sit relatio realis.*

Respondeo, esse duplicis generis, quia reale dicitur tum ens metaphysicum tum physicum: et ideo relationes reales, quarum fundamentum est entitas metaphysica, dicuntur metaphysice reales, et magis communiter *transcendentales*: relationes vero, quarum fundamentum est entitas physica, dicuntur simpliciter *reales,* vel *prædicamentales.*

In relatione prædicamentali, quum fundamentum sit entitas physica, necesse est, duo absoluta, quæ per illud fiunt relativa, habere entitates realiter distinctas tum a fundamento, tum inter se. Distinctas realiter a fundamento; secus enim constituerent cum fundamento unum ens physice completum; quare funda-

mentum solitarie acceptum esset ens incompletum, adeoque non physicum sed metaphysicum; et sic relatio non esset amplius prædicamentalis sed transcendentalis. Distinctas quoque realiter inter se; secus essent unus terminus realis: unicus vero terminus nequit referri ad seipsum secundum aliquid reale, nisi consideretur sub duobus conceptibus inadæquatis: et si hoc fiat, relatio procedet secundum entitatem incompletam utriusque. In hoc igitur casu, prout entitas illa incompleta erit realis vel rationis, relatio erit vel transcendentalis vel rationis; non vero prædicamentalis, quæ procedit secundum entitates physice completas.

Hinc eruuntur conditiones ad relationem prædicamentalem requisitæ: videlicet 1° quod habeat fundamentum reale absolutum realiter distinctum ab entitate absoluta subiecti et termini: 2° quod subiectum et terminus absolute realiter distinguantur inter se: 3° quod consequenter tam subiectum quam terminus sint realitates physicæ.

Contra in relatione transcendentali (sic dicta, quia transcendit quodvis prædicamentum et per omnia prædicamenta vagatur), quæ locum habet inter quasvis entitates habentes rationem actus et potentiæ (ad quæ duo reduci possunt entia metaphysica relativa), fundantur in exigentia, quam actus primus habet actuandi suam potentiam, et in exigentia, quam habet potentia accipiendi esse a tali actu. Hæc igitur exigentia est ratio formalis relationis actus ad potentiam: sed eadem exigentia, quum sit ipsius actus et ipsius potentiæ, non est aliquid realiter et absolute distinctum ab ipsis; quare *in relatione transcendentali fundamentum non distinguitur realiter a subiecto et termino.* Præterea *relatio transcendentalis,* inquit Suarez (loc. cit. sect. 4. n. 2), *non semper requirit terminum realem, sed interdum esse potest ad ens fictum, vel ad intrinsecam aliquam denominationem: ut conceptus seu cogitatio de ente rationis, seu privatione ut sic, transcendentalem habitudinem dicit ad illud obiectum, quod tamen ens reale non est.* Addit autem, respectum transcendentalem nullum requirere fundamentum, quod probare intendit dicendo

quod *respectus transcendentalis materiæ ad formam nullum habet fundamentum, sed intime includitur in ipsa materia: et idem est de respectu formæ ad materiam, scientiæ ad obiectum, et similium. Et ratio est manifesta; quia hic transcendentalis respectus non advenit alicui rei iam constitutæ in suo esse essentiali, sed est quasi differentia constituens et complens essentiam illius rei, cuius respectus esse dicitur. Et ideo, sicut illa res, quum sit absoluta, non requirit aliud fundamentum, ut sic, præter proprium subiectum, si fortasse sit accidentalis entitas, ita etiam hic respectus transcendentalis non requirit fundamentum aliud, sed constituit potius ipsam rem, quæ potest esse fundamentum aliarum relationum prædicamentalium.* Per hæc tamen excluditur solum necessitas fundamenti *realiter distincti* a terminis, quum nulla possit esse entitas relationis, si nulla sit entitas fundamenti: et nos iam vidimus quomodo haberi possit tale fundamentum realiter identificatum absolute cum ipso ente resultante; nam exigentia coexistendi materiæ in sua forma et formæ in sua materia, et generatim actus in termino et termini in suo actu, non distinguitur ab ipsis aliqua realitate etiam metaphysica, sed per solum conceptum. Sed de relatione transcendentali hæc sufficiant.

50. Quæritur quarto, *quotuplex sit ratio prædicamentalis.*

Respondeo, relationem prædicamentalem dividi in *intrinsecam* et *extrinsecam*: dicitur intrinseca, quando fundamentum eius absolute consideratum est ens intrinsecum terminis: dicitur extrinseca, quando fundamentum absolute consideratum non est in ipsis terminis. Pro relationibus intrinsecis quatuor habentur fundamentorum genera: 1° *substantia,* in quantum fundat unitatem et numerum: 2° *actio et passio*: 3° *qualitas,* in quantum dicit convenientiam aut disconvenientiam: 4° *quantitas,* seu mensura et mensurabile. Reliqua prædicamenta nullam habent specialem rationem fundativam relationis: et quidem *relatio* nequit esse fundamentum sui, nisi forte transcendentaliter: *ubi* et *quando,* ut sunt in prædicamento, constituuntur per connotationes de quibus supra (n. 41, 43); et ideo nequeunt fundare relationem, quum omne fundamentum relationis sit quædam

realitas absoluta: *situs* est et ipsum relativum, et idem dicendum de *habitu.* Non ergo possent esse plura quam quatuor genera fundamentorum relationis intrinsecæ; et sic non nisi quatuor sunt genera relationum intrinsecarum.

Fundamentum relationis tunc est extrinsecum, quando duo absoluta referuntur ad invicem *secundum quod participant aliquod esse relativum eiusdem rationis ab aliquo tertio.* Possunt autem ab aliquo tertio accipere esse relativum eiusdem rationis duo *effectus* in eodem genere causæ, duo *ubi,* duo *quando,* duo *situs*; ut nihil dicamus de *habitu,* qui ex absolutis et relativis exsurgit, et longam analysin fructu fere vacuam postularet. Et sic ponemus quatuor esse genera fundamentorum pro relationibus extrinsecis: 1° causam communem: 2° communem regionem motus: 3° communem durationem: 4° communem terminum extrinsecum comparationis.

51. Ut autem aliquid in particulari dicamus de his octo generibus relationum, primo advertemus quodlibet ex quatuor primis generibus duplici nomine exprimi, quum dicantur: *unitas et numerus; actio et passio; convenientia et disconvenientia; mensura et mensurabile.* Ratio est quia, quum in relatione duo sint extrema, unum nomen convenire potest subiecto et aliud termino, vel saltem poterit aliquando unum nomen utrique convenire, aliquando aliud. In primo genere, dato quolibet *uno* non habebitur relatio aliqua realis fundata in unitate, nisi ponatur saltem *aliud unum.* *Unum* enim solum dicet quidem relationem *identitatis* ad seipsum, sed hæc non erit relatio nisi secundum rationem: si vero ponatur aliud *unum,* habebitur relatio *realis distinctionis.* Iam vero unum et unum efficiunt numerum. In secundo genere, quum actio et passio in facto esse sint unus et idem actus secundus, qui dicitur *actio,* quia procedit ab agente, et *passio,* quia recipitur in patiente, relatio agentis ad passum fundatur in actione, contra relatio patientis ad agens fundatur in passione: et idem dicatur generalius de relatione causæ ad effectum et effectus ad causam. Sic relatio patris ad filium, seu paternitas, fundatur in generatione, prout dicit *gignere,* relatio

vero filii ad patrem, seu filiatio, fundatur in generatione ipsa, prout dicit *gigni*. In tertio genere nihil est adnotandum, nisi quod quæ conveniunt in qualitate dicuntur *similia*, quæ non conveniunt, *dissimilia*. Videtur tamen *dissimilitudo* esse simplex negatio relationis similitudinis; dissimilia enim non habent commune fundamentum per quod dicantur dissimilia, sed habent negationem fundamenti communis a quo similia dicantur. In quarto genere, quum quantitas sit aliqua mensura mensurabilis, necesse est ut relationes fundatæ in quantitate hinc connotent mensurabile, hinc eius mensuram. De duobus autem quantis accipi potest pro subiecto tam mensura quam mensurabile: in uno casu habebitur ratio mensuræ ad mensurabile, in alio ratio mensurabilis ad mensuram. Quum autem quæ sic comparantur possint esse æqualia vel inæqualia, relatio quantitate fundata erit *æqualitatis* vel *inæqualitatis*, inæqualitas vero ipsa vel dicet *maioritatem* vel *minoritatem* unius præ altero.

Advertendum insuper, quod aliqui ponunt identitatem et distinctionem substantialem numericam sub genere convenientiæ et disconvenientiæ, sub quo etiam ponunt relationes fundatas in quantitate; et dicunt, ea quæ habent convenientiam in quantitate, vocari æqualia, quæ secus, inæqualia. Goudinius dicit: *Petrus et Paullus, quia conveniunt in natura humana, habent relationem identitatis*; sed hoc non est rectum: si enim accipitur natura humana in universali, relatio identitatis fundabitur in conceptu, non in re, et sic non erit prædicamentalis: si vero natura humana accipiatur ut individua, natura individua, quæ est in Petro, non est identica cum natura individua, quæ est in Paullo; sunt enim omnino distinctæ. Quare Petrus et Paullus habebunt similitudinem, non identitatem: et relatio similitudinis fundatur non in substantia ut sic, sed in natura, ut est essentialiter tale principium actionum et passionum. Relatio autem quantitatis inconvenienter ponitur sub convenientia et disconvenientia, quum evidenter proprius eius locus sit sub mensura et mensurabili: 1° quia secus sub mensura et mensurabili nihil manebit: 2° quia etiamsi quantitates quædam conveniant et

quædam disconveniant, huius rei causa nulla alia erit, nisi quia conveniunt *in mensura* vel disconveniunt: 3° quia duo quæ conveniunt quantitate possunt disconvenire qualitate et vice versa, ut v. gr. sphæra et cubus æqualis capacitatis; et sic oportet convenientiam in quantitate, seu æqualitatem, separare a convenientia in qualitate, ne confusione nominum confundantur conceptus.

Nec valet dicere, quod sub mensura et mensurabili collocari debet relatio, qua scientia respicit suum obiectum ut mensuram suæ perfectionis, qua exemplatum respicit suum exemplar, et generatim omne specificatum respicit suum specificativum. Nam hæ relationes sunt transcendentales, non prædicamentales. Nec valet dicere, quod si mensura et mensurabile accipiantur de quantitate, inutiliter ponetur aliud genus, qui dicitur unitas et numerus. Nam unitas et numerus non respiciunt magis et minus, sed identitatem. et distinctionem; quum substantia ut sic non possit esse fundamentum relationis in specie quantitatis.

52. Secundo, quod attinet ad quatuor genera relationum extrinsecarum, notari potest, quod primum genus fundatum *in causa communi* dicit relationem duorum effectuum, in quantum sunt effectus eiusdem causæ, seu in quantum per eam causam connectuntur. Sic inter filios eiusdem patris datur relatio extrinseca fraternitatis; non enim alter ad alterum refertur immediate per aliquod idem utrique intrinsecum, quum filiatio quæ est utrique intrinseca non sufficiat ut sic ad relationem fraternitatis; secus sufficeret esse filium ad hoc ut quis sit frater: sed per illud fiunt fratres, per quod eorum respectivæ filiationes sunt ab eodem patre; unde formalis ratio fraternitatis est in unitate patris: hoc autem fundamentum est extrinsecum fratribus materialiter consideratis. In secundo genere, ex comparatione duarum ubicationum secundum quod existunt in eadem immensitate spatii, oritur relatio extrinseca, quæ est vel distantiæ vel coincidentiæ. Est autem extrinseca, quia fundamentum per quod unum *ubi* ad aliud refertur, non est in ipsis *ubi*, quæ evidenter nullum continent spatium, quum sint inextensa; quare funda-

mentum relationum ubicativarum debet esse illud absolutum, in quo continetur tota ratio omnium possibilium ubicationum: hoc autem est virtualitas immensitatis divinæ, ut alibi ostensum est. Similiter in tertio genere, comparatis duobus *quando* secundum quod existunt in eadem duratione absoluta, oritur relatio extrinseca, quæ dicit vel simultaneitatem durationis successivæ, vel durationem secundum prius et post: est autem extrinseca, quia omne *quando* accidentale est indivisibile, et non continet durationem, sed est durationis terminus. Quod attinet ad quartum genus, si *situs* cum *situ* comparetur, oportebit ad eorum relationem habere terminum quemdam extra duos situs ipsos, ut per hunc tamquam per unicum fundamentum unitas relationis exsurgat. Sic datis duobus punctis in spatio, ut punctum A dici possit *ad orientem* puncti B, vel *ad dextram* puncti B, vel *infra* punctum B, etc., quod est habere situs relative diversos, necesse est ea puncta referri ad locum unde sol oritur, vel ad dextram aspicientis, vel ad centrum terræ, etc. Istud autem, quod accipitur ut fundamentum ad eos situs comparandos, est evidenter aliquid ipsis duobus sitibus extrinsecum*.

53. Quæritur quinto, *quomodo relationes distinguantur specie.*

Respondeo, distingui specie relationes, prout specie distinguuntur fundamenta formaliter sumpta, id est in ratione fundandi. Et patet; quia entitas relationis est entitas fundamenti

* Cupio lectorem non mirari, si non sequor alios auctores in notione *situs*: quum enim diversi diversa sentiant (v. Suarez metaph. disp. lii.) et vix possint dicere per quid *situs* ab *ubi* distinguatur, vidi non posse in ipsorum sententiis sufficienter omnia explicari. Situm puto differre ab *ubi* per hoc, quod *ubi* sit terminus distantiæ *simpliciter*, situs vero sit terminus distantiæ *ut talem directionem habentis*: ex quo fit ut ad *ubi* accidentale sufficiat habere duo elementa materiæ, ut alibi diximus: ad situm vero requiratur aliquid tertium, ex quo accipiatur accidentalis directio, quæ iuxta me est formalitas, secundum quam situs excedit ubicationem. Unde etiam puto, *supra et infra, ad orientem, ad occidentem* etc. proprie pertinere ad situm, sicut *longe et prope* pertinent ad *ubi*. Quæ sufficiat brevissime monuisse; res enim non est tanti, ut specialem disputationem mereatur.

formaliter sumpta, ut supra dictum est. Et sic videntur differre specie non solum causalitas et dependentia, paternitas et filiatio, minoritas et maioritas, æqualitas et inæqualitas etc., in quibus fundamentum materialiter et absolute idem est, sed diverso modo fundans; sed etiam fortasse aliæ multæ relationes, quarum fundamentum, quia est in diversa specie absolute, non potest habere eamdem rationem fundandi, licet relatio nomen unum retineat: sic similitudo patris ad filium, et statuæ ad hominem, videntur esse similitudines quodammodo diversæ speciei: item æqualitas in statura, æqualitas in ætate, æqualitas in scientia; licet fortasse melius dici possit quod non differunt in specie relationis, sed tantum in connotatione materiæ, sicut differrent v. gr. sphæra ex lapide, sphæra ex auro, sphæra ex ebore: ratio enim sphæræ æqualiter servatur sub omni materia.

Dices. Relatio essentialiter est respectus ortus a fundamento ad terminum; ergo ab utroque desumit speciem; a fundamento ut a causa, a termino ut ab eo quod connotatur. Ita Goudinius.

Respondeo *conc. ant. dist. cons.* desumit speciem a termino materialiter sumpto *n. cons.*, a termino formaliter sumpto, ut connotatur in fundamento *conc. cons.* Ratio distinctionis est, quia id quo terminus constituitur relativus non est entitas distincta realiter ab entitate fundamenti formaliter spectati; in fundamento igitur sic spectato includitur tota ratio relativa, secundum quam attingitur terminus. Sic dicere formam est connotare materiam, dicere passionem est connotare actionem etc. Sequitur, relationem habere speciem etiam a termino *ut connotatur in fundamento*: quare dicendo fundamentum ut fundamentum, dicimus totum quod requiritur ad esse et speciem relationis.

54. Quæritur sexto, *unde desumatur distinctio numerica relationum.*

Respondeo, desumi ex distinctione numerica fundamentorum; nam entitas relationis est entitas sui fundamenti; si ergo fundamenta numero distinguuntur, relationes numero distinguuntur. Fundamenta vero numero distinguuntur, quando esse absolutum

unius non est esse absolutum alterius; formalitas enim non erit numero eadem, si numero distincta sint ea, quorum est formalitas. Potest tamen idem numero ens absolutum duas formalitates habere relationum fundativas, ut quum una explosione venator occidit hominem et leporem; quia esse absolutum explosionis duos numero distinctos terminos respicit, et utrique dat esse relativum. A fortiori pater qui habet duos filios habet duas numero paternitates, quum duo sint eius actus generativi.

Dices cum Goudinio. Accidens desumit suam unitatem numericam a subiecto: sed relatio est accidens; ergo a subiecto, et non a fundamento accipit unitatem numericam.

Respondeo *dist. M.* accidens, quod habet esse *in subiecto trans. M.*, quod habet *esse ad* tantum *n. M.* et *contrad. min. n. cons.* Putat Goudinius, relationem esse entitatulam realem receptam in subiecto, quod supra negavimus, quia secus destrueretur ipsa relationis definitio. Illud autem, quod vulgo dicitur subiectum relationis, non est id *in quo recipitur*, sed id *de quo prædicatur* relatio: et verum subiectum illius formalitatis, qua entitas relationis continetur, est entitas absoluta fundamenti. Sic in relatione paternitatis, actus materialis est id quo pater formaliter est generativus; de homine enim non prædicatur quod sit generativus, nisi ratione talis actus; unde formalitas paternitatis est proxime in actu generativo, id est in ipso materiali fundamento relationis. Quod autem hic actus sit unus actus, quia est unius hominis, aut ob aliam rationem, nihil refert; undecumque enim sit unus, est unus: et hoc sufficit ad unitatem relationis. Transmisi tamen partem maioris, quia trahit ad quæstionem generalem de principio individuationis, quæ non est huius loci.

55. Quæritur septimo, *an ad habendam relationem prædicamentalem exigatur actualis existentia termini.*

Respondeo negative pro relationibus intrinsecis, affirmative pro extrinsecis. Et quoad primam partem 1° constat ex prædictis, tunc haberi actu relationem, quum habetur actu eius fundamentum in ratione fundantis: atqui ad hoc non requiritur actualis existentia termini; ergo. Minor probatur: nam ad

habendum actu fundamentum ut fundans, sufficit habere actu entitatem quamdam absolutam, quæ ob quamlibet rationem realiter connotet terminum. Atqui habita semel relatione, licet terminus evanescat, manet actu entitas absoluta, quæ connotat realiter illum terminum; nam cessatio existentiæ termini nihil tollit a fundamento relationis: non eius esse absolutum, ut patet: nec etiam eius connotationem realem, quæ, quum sit quædam conversio ad terminum, eo ipso perseverat quod non fiat conversio in contrarium. Conversio autem in oppositum requirit causam positivam, qualis non est simplex evanescentia termini. 2°. Idem explicatur per exemplum valde intelligibile. Sint duo puncta materiæ A et B in respectivis ubicationibus *a* et *b*: actio unius in aliud producet motum per lineam *a b*. Sed si, impresso iam motu, annihiletur terminus materialis B, non ideo actualis directio elementi A secundum lineam a seipso et ubicatione *b* determinatam cessabit; manet ergo actualis directio motus ipsius A, etiam pereunte termino materiali B, a cuius existentia et actione fuit dependens motus in incipiendo. Ratio est, quia, licet termini materiales sint A et B, termini tamen formales relationis sunt *a* et *b*: et licet ad introducendum motum cum sua directione reali secundum *a b* necesse fuerit habere ipsum B agens ex sua formali ubicatione *b*, et ipsum A recipiens actionem, qua mutaretur eius ubicatio *a*, tamen accepto motu secundum *ab*, existentia termini materialis B fit evidenter inutilis, et sufficit ut maneat subiectum A cum velocitate accepta, quæ eo ipso quod habet talem directionem actualem, habet realem respectum ad *b*. Et simile accidit in omni relatione, quum *esse ad aliquid* sit quodammodo dirigi ad illud. Ergo relatio durare actu potest, etiam sublato termino. 3°. Idem ex communi sensu confirmatur. Nam si quis interrogetur: *Cuius filius es tu*? non poterit respondere, mortuo licet patre: *Nullius*. Ergo relatio filiationis durat sublato termino. Item si quis habuit duos libros similes, quorum unus igne periit, adhuc dicet: *Liber hic est similis eius qui combustus est*: nemo autem dicet: *Liber iste fuit similis, sed non est amplius similis*. Ergo etiam relatio

similitudinis durat, sublato termino. Item homo dicitur homicida post actionem occidendi, in qua destruit terminum ipsum a quo homicida denominatur; ergo manet entitas relativa sublato termino. Quod autem relationes eiusmodi, etiam non existente termino, sint adhuc reales, patet ex eo quod non connotent ens rationis, sed ens reale. Et ideo concludimus, sufficere ad hoc ut maneat relatio realis, si maneat entitas fundamenti cum connotatione prius acquisita. Quia vero entitas fundamenti est entitas alicuius, necessario etiam debet manere illud absolutum, quo sustentatur, videlicet subiectum relationis.

Quod attinet ad relationes extrinsecas contrarium dicendum est; cessat videlicet realis relatio pereunte uno ex terminis formaliter denominantibus illud absolutum, in quo fundatur relatio. Nam quando fundamentum est extrinsecum, ratio formalis fundamenti constituitur per ipsam actualem terminationem ad duos terminos extrinsecos: et sic pereunte uno ex illis, deficit ratio formalis fundamenti. Item impossibile est manere relationem sine subiecto: atqui in relationibus extrinsecis uterque terminus æque aptus est ut accipiatur pro subiecto; ergo pereunte uno termino perit eius relatio: eius autem relatio ad alium terminum est eadem numero ac relatio alterius ad ipsum; ergo uno termino sublato tollitur relatio extrinseca. Sic pereunte fratre perit fraternitas, pereunte uno ex duobus *ubi*, perit distantia, pereunte dextra, perit sinistra, etc.

Dices. Manet relatio secundum *prius* et *post*, quæ est relatio extrinseca, ex dictis, etiamsi *prius* iam non existat, quando existit *post*. Ergo manet relatio extrinseca sublato uno termino.

Respondeo, relationem secundum prius et post esse realem quidem, sed *realitate successiva*, sicut dicimus etiam de motu, a quo accipitur prius et post. Quare stricte loquendo in nullo *quando* accidentali dici potest *existere relationem prioris ad posterius*, ut resultat ex obiectione facta. Sed in ente essentialiter successivo non est exigendum aliquid permanens: et sic vel relatio inter prius et post dicenda est *successive realis* iuxta suam naturam, vel si quis nolit admittere possibilitatem relationis

realis successivæ, cogetur negare relationem per prius et post esse realem, et consequenter debebit dicere, eam esse *puram relationem rationis.* Hoc ultimum tamen non videtur rectum, quia illud *quando* quod præteriit, non est ens rationis, sed ens reale realiter distinctum ab alio *quando* quod nunc est. Unde necesse est vel dicere relationem illam esse successive realem, vel nullam dari relationem inter prius et post, et omnes homines falsa imaginatione decipi dum tempus cogitant. Concludendum, in relationibus durativis, quæ se extendunt ad *esse* et ad *fuisse*, esse et fuisse accipienda esse tamquam relative realia.

56. Quæritur octavo, *quid sit relatio mutua, et non mutua.*

Respondeo, relationes a philosophis dici mutuas vel non mutuas, prout in illis fundamentum dat vel utrique extremo, vel uni dumtaxat esse realiter relativum. Atque in primis quæri hic posset, an hæc distinctio sit admittenda, quum videatur absurda: quomodo enim concipi potest realis relatio, cuius unus terminus non sit realiter relativus? Attamen S. Thomas (p. 1. q. 13. a. 7) hanc rem subtiliter explicare conatur his verbis: *Quandoque relatio,* inquit, *in uno extremorum est res naturæ, et in altero est res rationis tantum: et hoc contingit quandocumque duo extrema non sunt unius ordinis: sicut sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile: quæ quidem, in quantum sunt res quædam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis. Et ideo in scientia quidem et sensu relatio est realis, secundum quod ordinantur ad sciendum vel sentiendum res; sed res ipsæ in se consideratæ sunt extra ordinem huiusmodi; unde in eis non est aliqua relatio realis ad scientiam et sensum, sed secundum rationem tantum, in quantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiæ et sensus. Unde Philosophus dicit in* 5 *Metaph., quod non dicuntur relativa eo quod ipsa referantur ad alia, sed quia alia referuntur ad ipsa. Et similiter dextrum non dicitur de columna, nisi in quantum ponitur animali ad dexteram: unde huiusmodi relatio non est realiter in columna, sed in animali.*

Positis autem his principiis, ostendit S. Thomas, divinam immutabilitatem servari incolumem non obstantibus relationibus

inter Deum et creaturas exsurgentibus per creationem et per alia opera Dei ad extra. *Quum igitur*, inquit, *Deus sit extra totum ordinem creaturæ, et omnes creaturæ ordinentur ad ipsum, et non e converso, manifestum est quod creaturæ realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturæ referuntur ad ipsum. Et sic nihil prohibet huiusmodi nomina importantia relationem ad creaturam prædicari de Deo ex tempore, non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturæ mutationem, sicut columna fit dextera animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato.*

Nihilominus puto, quæstionem hanc ex alio principio resolvi posse; nam relatio realis causæ ad effectum non inducit ratione sui aliquam mutationem realem intrinsecam in causa absolute sumpta, sed tantum in ipso effectu; quia *causam actu causare*, et per hoc acquirere realem rationem ad effectum, non est *causam intrinsece mutari* (hoc enim esset pati), sed est *causam terminare actum suum extra se*. Unde primo ad salvandam immutabilitatem Dei intrinsecam et absolutam non est necesse recurrere ad relationem rationis, quum relatio realis intactam relinquat eamdem immutabilitatem. Secundo, etsi male diceretur quod *Deus refertur ad creaturam*, sicut male diceretur quod *Homo refertur ad filium*, vel *substantia ad effectum*, bene tamen dicitur CREATOR *referri ad creaturam*, sicut dicitur PATER *referri ad filium* et CAUSA *ad effectum*. Ratio est, quia *Deus* est nomen absolutum, et ideo non est ut sic referibile: sed *Creator*, licet materialiter sit idem quod Deus, tamen formaliter dicit Deum *ut terminantem actum ad extra*: et per hoc dicit ordinem ad extra, seu ad creaturam: nec tantum dicit ordinem secundum rationem, sed secundum rem; nam actus creativus non est tantum terminatus ad extra secundum conceptum, sed secundum realitatem; quod S. Thomas fatetur. Est ergo realis hæc relatio Creatoris ad creaturam. Tertio entitas relationis est entitas fundamenti formaliter sumpti; quum autem fundamentum sit creatio, et hoc fundamentum sit unum, et quidem reale ex parte creantis, ut

possit haberi effectus realis ex parte termini, relatio ipsa est realis tam ex parte creantis, quam ex parte termini. Quarto fundamentum explicationis S. Thomæ non videtur firmum. Ideo enim *relatio scibilis ad scientiam* non est realis, quia etiam *relatio scientiæ ad scibile* non est realis. Nam *scientia* habet realem relationem ad *scitum*, non ad scibile; ad hoc enim dicit habitudinem *potentia sciendi*, non scientia. Scitum quoque habet realem relationem ad scientiam de ipso, quia *actio realis* scibilis in potentiam passivam intellectus est causa, cur et scibile fiat realiter scitum, et potentia sciendi fiat actualis realiter scientia. Quare inter scibile et potentiam sciendi datur relatio, quæ *utrinque* est aptitudinalis et rationis, sed inter scitum et scientiam de eo datur relatio, quæ *utrinque* est realis, sicut omnis relatio fundata in reali actione et passione. Videtur ergo non subsistere ratio prædictæ explicationis. Quod autem dextrum dicatur de columna, quæ non habet aliquam dextram, non sufficit ad concludendum *relationem non esse realiter in columna, sed in animali*, nisi quis præsupponat relationem esse *aliquid in re*; tunc enim columna non habebit *in se* hoc aliquid, quod dicitur dexterum. Sed si relatio sit *aliquid ad aliud* non vero *in alio*, ut ex communi definitione tenendum est, tunc facillime intelligitur non solum quomodo *animal secundum suam dextram possit respicere columnam*, sed etiam quomodo *columna*, licet nullam habeat dextram suam, *possit respicere dextram animalis*. Nisi autem columna respiceret *realiter* dextram animalis, falsum esset simpliciter, quod dextra animalis respiceret actu columnam, ut evidens est.

Concludam, quod 1° nulla est necessitas admittendi relationes non mutuas in sensu supradicto: 2° quod tales relationes videntur inexplicabiles. Et propter hoc ego malo dicere, omnes relationes esse semper mutuas, ita ut ex eodem fundamento reali uterque terminus relationis accipiat denominationem relativam realem*. Si vero mutuum et non mutuum accipiantur pro eo

* Propter timorem admittendi mutationem in Deo, solent auctores dicere, denominationes Creatoris, Conservatoris, etc. esse Deo *extrinsecas*.

quod est *dare utrique extremo eamdem vel diversam denominationem,* tunc utique aliquæ relationes erunt mutuæ, ut similitudo, quæ utrumque terminum denominat uno nomine *similis,* et aliquæ non mutuæ, ut quæ fundantur in actione et passione; quia generatio v. gr. non denominat utrumque terminum *patrem,* sed unum patrem et alium filium. Et fortasse hic est verus ac genuinus sensus ad quem exprimendum voces illæ primitus introductæ sunt. Sed de relatione satis sit.

ARTICULUS SECUNDUS.

De qualitate.

57. Quæritur hic primo, *quid sit qualitas.*

Respondeo, qualitatem iuxta Aristotelem et reliquos omnes esse id, quo res constituitur *talis,* vel id per quod respondemus quærenti qualis sit res. Quia vero in unaquaque re possunt esse plures qualitates, ut in aqua esse liquidam, diaphanam, gravem, humefactivam, dulcem, salsam, frigidam, calidam, coloratam, etc., evidens est, per unam qualitatem non designari adæquate statum sive naturalem sive accidentalem rei, sed valde inadæquate.

Definitio prædicta non omnibus placet, quia idem per idem definiri videtur: sed vix est possibile aliter loqui, quum agatur de conceptu quodam primitivo, quem notioribus verbis efferre non possumus. Attamen ad melius declarandum quid sit qualitas, considerari potest quod qualitates cognoscuntur a nobis vel per hoc quod substantiæ quædam agant in nos et in alia actionibus diversæ rationis, vel per hoc quod recipiant a nobis aut ab

Sed, si semel constet, causam per hoc quod terminat actum extra se, *non mutari intrinsece* (licet relatio causæ ad effectum dicatur intrinseca), non video cur non dicemus denominationem creatoris esse *intrinsecam* Deo, quum ratio eius denominationis sit proprie dicta causatio ab eius intrinseca virtute se ad extra terminante. Fortasse tamen melius esset dicere, hanc denominationem non esse *intrinsecam,* sed *ab intrinseco*: et ita videretur etiam loquendum de omni alia causa ad extra agente; quia agere est quidem *ab intrinseco,* sed actio ipsa recipitur tota extra agentem, et sic est *extrinseca* terminative.

aliis passiones diversæ rationis: et hoc vel constanter, quod denotat talem modum agendi aut patiendi esse de natura rei, vel mutabiliter, quod nobis ostendit talem modum agendi aut patiendi accidere naturæ iam in se constitutæ. Hinc sequitur, omnem qualitatem sive essentialem, sive accidentalem alicuius substantiæ connotare vel quamdam rationem agendi, vel quamdam rationem patiendi: et ideo dicendum est, omnem qualitatem esse *determinationem in aliquo existentem ad peculiarem modum actionis aut passionis*, quæ vel comitatur semper naturam illius et dicitur naturalis, vel aliquando non comitatur, et dicitur superveniens naturæ, seu accidentalis illi.

58. Quæritur secundo, *utrum in simplici materiæ elemento sit aliqua qualitas.*

Respondeo negative, si agatur de qualitate accidentali. Nam in elemento materiæ nihil aliud est primo, nisi materia et forma: quum autem forma non sit receptiva, et materia non recipiat nisi motum localem, qui non est qualitas, sed actus entis in potentia ut in potentia; sequitur nullam qualitatem proprie dictam in elemento admitti posse. Verum quidem est, esse in elemento virtutem motivam et potentiam passivam: sed hæ non sunt qualitates accidentales, quum sint de substantia rei. Nam natura formæ materialis est determinatio intrinseca et necessaria ad movendum alia localiter: si enim hæc determinatio tollatur, nihil reliqui est in tali forma, per quod concipi possit. Est ergo elementum materiale essentialiter determinatum ad agendum, et, quantum est de se, iam est in suo actu primo, et dummodo adsit obiectum, in quo eius actio recipiatur, aget in actu secundo. Unde determinatio hæc non est qualitas, sed proprietas essentialis substantiæ materialis, sicut esse rationale non est qualitas sed proprietas essentialis hominis. Ad vitandas autem cavillationes, notetur, quod determinatio ad movendum, licet in re idem sit quod forma materialis, distinguitur tamen ab ea secundum considerationem metaphysicam: quia forma ut sic dicit actum primo terminabilem ad suam materiam, determinatio vero ad movendum dicit formam iam primo terminatam ad suam materiam, et para-

tam terminari secundo (seu accidentaliter) ad materiam a sua distinctam. Idem prorsus dicendum de potentia passiva, quæ non solum est in elemento materiali, sed etiam in re est *ipsa eius materia.* Non est ergo qualitas, sed essentialis proprietas substantiæ materialis, sicut passivitas intellectus non est qualitas, sed proprietas essentialis substantiæ spiritualis. Distinguitur tamen metaphysice potentia passiva a materia; quia materia per se dicit terminum primo actuabilem a forma, potentia vero passiva dicit materiam primo actuatam actu propriæ formæ, et paratam actuari secundo per actum accidentalem alterius.

Nihilominus tam potentia activa, quam passiva elementorum tractari possunt ut qualitates, non solum quia præter *quale* accidentale datur *quale quid,* sed etiam quia, quantumvis sint de substantia rei, tamen ordinantur ad actionem et passionem accidentalem, et quia gradus intensivus actionis producibilis aut passionis receptibilis pendet a conditionibus accidentalibus. Nam aliud est determinatio intrinseca ad agendum, aliud agere: illud est essentiale, ut dictum est; hoc accidentale, quia accidit elemento A terminare actum primum motivum in B; posset enim B non existere, manente A, et accidit elemento A terminare actum cum tali intensitate, quia accidit talem esse distantiam eius a B. Sed tota accidentalitas tenet se ex parte conditionum, et est extrinseca virtuti agentis. Similiter aliud est indifferentia ad patiendum, et aliud pati: illud est essentiale, hoc accidentale; sed accidentalitas passionis tenet se ex parte conditionum, et est extrinseca ipsi potentiæ passivæ. Possunt ergo tam potentia activa quam passiva elementi (et idem diceretur de potentiis spiritualibus) accipi ut qualitates accidentales in hoc sensu, quod *a conditionibus accidentalibus extrinsecis pendent quoad agere et pati.*

Et hinc patet, non esse necessarium, ex eo quod hæ potentiæ sint aliquid de substantia rei, constituere novam categoriam ad eas separate collocandas. Nam ut sunt aliquid absolutum, cadunt coniunctim sub prædicamento substantiæ; ut vero accipiuntur sub formalitate potentiæ activæ aut passivæ, dicunt ordi-

nem ad actus accidentales pendentes a conditionibus accidentalibus, et sic poni possunt sub prædicamento qualitatis, non quidem ratione sui præcise, sed ratione conditionum quarumcumque accidentalium proxime requisitarum ad actus utriusque proprios. Si vero prædicamentum *substantiæ* accipiatur pro ipsa *natura* substantiali entis, tunc poterunt eædem potentiæ manere etiam ut potentiæ sub ipso prædicamento substantiæ sic sumpto, quum natura sit principium operationum et passionum: et tunc unaquæque potentia erit idem ac natura inadæquate sumpta.

59. Quæritur tertio, *quænam sit qualitatum origo in substantiis compositis.*

Respondeo, oriri qualitates ex natura componentium et modo compositionis. In corporibus enim habemus 1° elementa plura cum talibus viribus essentialiter determinatis ad agendum, et cum perfecta indifferentia ad patiendum: 2° compositionem quamdam elementorum in moleculas: 3° compositionem aut coordinationem quamdam molecularum inter se.

Et elementa quidem ipsa non habent proprie qualitates, ut diximus, sed æqualem vim passivam et maiorem vel minorem vim activam vel attractivam vel repulsivam, pro diversa eorum entitate: sed si quædam elementa coniungantur ita ut efficiant unum systema moleculare, ex diversa entitate, numero, proportione ac collocatione relativa elementorum orietur diversus nexus dynamicus constituens diversum principium adæquatum actionis et passionis. Vidimus autem, agendo de substantia corporea (n. 93, 95, 97), nexum dynamicum inter elementa unius moleculæ centratæ regularis exprimi tribus æquationibus, quarum priora membra sunt

$$\frac{d^2x}{dt^2}, \quad \frac{dx}{dt}, \quad t,$$

et secunda membra sunt functiones diversæ quantitatum quarumdam ad moleculam spectantium, id est w, quæ est actio centri, v, quæ est actio uniuscuiusvis alterius elementi, m, quæ est maximus radius moleculæ, n, quæ est numerus elementorum, x, quæ exhibet diminutionem radii m respondentem dato tem-

pori. Designantibus ergo f, f', f'' diversas functiones, æquationes illæ poterunt scribi sic:

$$\frac{d^2x}{dt^2}=f(w, v, x, m, n), \quad \frac{dx}{dt}=f'(w, v, x, m, n), \quad t=f''(w, v, x, m, n).$$

Prima exhibet legem actionum, quia exprimit intensitatem actionum pro qualibet distantia elementorum inter se connexorum: secunda legem passionum, quia exprimit actualem velocitatem uniuscuiusque elementi pro quolibet instanti temporis: tertia naturam moleculæ in seipsa consideratæ; nam quum funtio f'' contineat realiter virtualiter functiones f et f' (quæ per differentiationem prodeunt ex ipsa), evidenter exprimit adæquate nexum dynamicum elementorum in molecula, dum functiones f et f' exprimunt illum inadæquate tantum.

Et quidem functio f exhibet resultantem actionum, quibus motus cuiuslibet elementi modificatur aut modificari potest ab omnibus aliis in quolibet instanti: exhibet videlicet non legem actionum generalem in ratione inversa quadratarum distantiarum (hanc enim includit præsuppositive), sed legem particularem, seu *modum specialem agendi* in illa molecula, qui respondet speciali determinationi valorum w, v, x, m, n in illa ipsa molecula existentium. Exprimit ergo functio f proprietatem activam illius moleculæ, vel eius naturam ut activam.

Functio f' exhibet velocitatem cuiusvis elementi ad involucrum moleculæ pertinentis: et quia velocitas actualis est resultans passionum receptarum in materia, functio f' exhibet legem passionum, seu *modum specialem patiendi* convenientem illi moleculæ et respondentem speciali determinationi eorumdem valorum w, v, x, m, n. Exprimit ergo functio f' proprietatem passivam illius moleculæ, seu eius naturam ut passivam.

Functio vero f'' dat pro quolibet instanti temporis positionem relativam elementorum in spatio, si resolvatur quoad x, et sic exhibet resultationem actionis et passionis elementorum quibus constat illa molecula, et determinat figuram eiusdem*.

* Si molecula sit nucleata, ut communiter supponendum est, fun-

60. Quæ hucusque diximus respiciunt intrinsecam constitutionem moleculæ quoad se solam. Sed progrediendo ulterius, consideremus quomodo plures moleculæ conspirent in unum corpus nobis sensibile. Vires activæ, quibus quælibet molecula instruitur, sunt ita paratæ ad agendum in qualibet molecula, ut pro diversa multitudine, ordinatione, intensitate, diversam resultantem habeant, non solum quoad motus internos, sed etiam in ordine ad attingendas moleculas circumstantes, ut patet: et huius resultantis intensitas pendebit præterea a distantia actuali moleculæ et moleculæ.

Si itaque dicatur d distantia inter centra duarum molecularum vicinarum eiusdem corporis, nexus dynamicus inter has duas moleculas exhiberi poterit tribus quibusdam functionibus

$$F(w, v, m, n, x, d), \quad F'(w, v, m, n, x, d), \quad F''(w, v, m, n, x, d);$$

quarum prima exhibebit actionem ex molecula in moleculam (resolvibilem in tres, iuxta tres axes), cuius effectus est cohæsio maior vel minor, vel nulla, inter ipsas, aut tendentia ad expansionem, pro diversis valorum determinationibus. Secunda exhibebit velocitatem motus, vel æquilibrium, inter moleculas illas, pro variis hypothesibus, ut supra. Tertia exhibebit naturam ipsam systematis ex illis duabus moleculis resultantis, quia functio F'' continet implicite functiones F' et F, quæ ex ipsa eruuntur differentiando; et determinabit dispositionem partium in spatio pro omni temporis instanti*. Hinc, prout functiones F, F', F'' diverso modo se habebunt, diversæ erunt proprietates compositi tam activæ, quam passivæ, et diversa

ctiones f, f', f'' continebunt maiorem numerum quantitatum, et earum calculus fiet complicatissimus: sed semper una ex illis exprimet modum specialem agendi, alia modum specialem patiendi, tertia naturam moleculæ et dispositionem elementorum eius in spatio. Quod si per tres æquationes nequeant hæc omnia exhiberi, exhibebuntur per sex, in quibus separate consideretur natura nuclei et natura involucri: et per earum considerationem colligetur natura compositi.

* Simplicitatis causa tres solas functiones posui, sed unaquæque earum potest esse multiplex ex ipsa natura rei, quum augeatur complicatio aucto numero componentium. Et hoc a fortiori valebit, si agatur de moleculis nucleatis, aut irregularis figuræ.

natura: ipsæ tamen F, F′, F″ necessario pendent a tribus prioribus f, f', f'', ut evidens est.

61. Considerando ergo simul sex functiones istas, facile videbimus, eas in sua generalitate et in suis casibus particularibus comprehendere omnes determinationes *ad specialem modum essendi, ad specialem modum agendi, ad specialem modum patiendi*, et *ad specialem figuram*, quæ locum habent in corpore de quo agitur, vi intrinsecæ constitutionis ipsius: cuiusmodi sunt esse *durum, molle, elasticum, tenax, fragile, ductile, friabile, solidum, liquidum, fluidum expansivum*, etc. Hæ omnes qualitates pendent primitus ab intensitate virium elementarium et ab earum numero, proportione ac dispositione in singulis moleculis: ex his enim sequitur talis motus vel dispositio ad motum intra singulas moleculas, talis determinatio ad agendum in suas vicinas, exigentia talis distantiæ mutuæ ad æquilibrandas actiones oppositas, ne attractioni prævaleat repulsio, aut vice versa, cum perturbatione compositi, talis intensitas cohæsionis, vel expansivitatis, etc.: de quibus vide quæ diximus in tractatu de substantia corporea n. 121, et seqq.

Quod si unum systema moleculare, seu quædam natura corporea, comparetur cum alio systemate, facile deprehendetur, functiones supradictas comparatas cum functionibus similibus novi systematis, determinaturas etiam proprietates relativas unius corporis respectu alterius. Sic v. gr. dabitur *gravitatio* unius ad aliud, ut inter solem et terram, vel *mutua affinitas*, ut inter aquam et salem, vel *proportio quædam* ad constituendam novam naturam, ut inter oxygenium et hydrogenium, vel *repugnantia*, ut inter aquam et oleum, etc.; et pro diversis systematibus, quæ comparantur, natura unius assumet diversa nomina relativa: v. gr. eadem aqua comparata luci dicitur *transparens*, comparata gustui dicitur *dulcis*, comparata aëri dicitur *gravis*, comparata ferro dicitur *levis*, comparata electricitati dicitur *conductrix*, etc.

62. Quæritur quarto, *utrum possit substantia intendi aut remitti circa qualitatem, quin mutet speciem.*

Respondeo affirmative. Ratio est, quia naturæ rerum compositarum constituuntur formaliter determinationibus dantibus specialem modum agendi et patiendi, qui intra quosdam limites variari potest, manens in eadem specie. Sic variata in functionibus præcedentibus distantia *m* vel *d*, non necessario variatur natura ipsarum functionum, licet diversi numero valores illis respondeant; quia sicut v. gr. in sectionibus coni dantur inter parabolam et hyperbolam innumeræ ellipses materialiter diversæ, sed tamen semper manentes in specie ellipseos; ita intra duos limites extremos, ultra quos natura aliqua durare nequit, datur latitudo, intra quam eadem natura innumeris modis gradatim varietur, non mutata specie. Et sic aqua v. gr. dum e frigida fit calida, vel contra, manet in specie aquæ, quum æquationes determinantes actiones et passiones in ipsa maneant eiusdem formæ, et exprimant eamdem legem specificam, quamvis accidentaliter variatam ob diversos valores quantitatum constantium: evidens est enim quod aqua manet intra certos limites liquida, madefactiva, transparens, etc.; quod est conservare speciem suam. Et idem de aliis substantiis dici potest.

63. Hinc 1° quando dicimus proprietates essentiales naturæ compositæ, dicimus determinationes *specificas* resultantes ex lege quadam dynamica speciali, qua obstringitur materia in tali composito vi compositionis: quæ determinationes quum sint specificæ tantum, possunt habere in individuis diversum gradum, pro conditionibus particularibus, quæ in his individuis verificantur. Determinationes ergo illæ specificam naturam formaliter constituentes *non existunt ut specificæ* (species enim est abstractio), sed existunt ut *singulares* sive *individuæ*, seu existunt in concreto cum differentiis individualibus, quibus individua unius speciei accidentaliter differunt. Sicut, quamvis generaliter dicamus *grave oblique proiectum describere parabolam*, nulla tamen est parabola, quæ præ cæteris eligi debeat ad naturam specificam motus determinandam; quia parabola est una species curvæ, et singulæ parabolæ differunt solum notis individuantibus.

Hinc 2° si quæritur, utrum proprietates naturales compositi

tum activæ tum passivæ sint qualitates accidentales, respondendum est cum distinctione: sunt enim *accidentales quoad gradum, quem habent in individuis*, sed simul sunt composito illi *essentiales quoad entitatem specificam*: et ideo qualitas accidentalis compositi non est ipsa determinatio ad quamdam speciem actionis aut passionis ut sic, sed *ut existens in tali gradu* mutabili intra eamdem speciem; per hoc enim habet rationem accidentis in illo composito specifico, quod possit, salva specie, esse vel non esse in tali gradu, non autem quod possit, salva specie, esse vel non esse simpliciter. Et sic accidit parabolæ a gravi descriptæ esse cum hac curvatura vel cum illa, quæ non est ad rationem specificam parabolæ necessaria: sed non accidit parabolæ habere curvaturam parabolicam, ut patet.

Hinc 3° apparet cur simplex elementum habeat proprietates, non vero qualitates accidentales: habet enim determinationem ad agendum et indifferentiam ad patiendum, quæ ex parte ipsius consistit in indivisibili, et propter immutabilitatem non admittit in seipsa gradus accidentales.

Hinc 4° qualitates accidentales supponunt compositionem; et ubi nulla est compositio, ibi nulla esse potest qualitas accidentalis: quod adeo verum est, ut etiam in habitibus intellectivis aut appetitivis acquisitis explicandis necesse sit recurrere ad replicationem, conspirationem et quasi compositionem actuum, ex quibus procedunt.

Hinc 5° apparet, qualitatem non esse aliquam entitatem superadditam naturæ, sed esse ipsam constitutionem resultantem in natura existente *inadæquate sumptam*: quæ ut est *numero hæc*, id est *huius gradus*, est accidentalis, licet ut est *specie hæc* sit essentialis naturæ. Esse autem *numero hanc* constitutionem non est esse aliquid physice *superadditum* naturæ specificæ, sed est esse inadæquate ipsam naturam in concreto sumptam, quæ non potest in concreto existere nisi *hæc* vel *illa numero*. Dicitur ergo accidentalis non propter id quod est, sed propter *non necessitatem eius numero resultationis ad esse specificum naturæ*.

64. Tribus igitur modis accipi potest qualitas: 1° pro quali-

tate *substantiali* seu essentiali substantiæ, vel ut est *quale quid,* ut supra diximus: et sic qualitates sunt determinatio ad agendum, et indifferentia ad patiendum, ut sunt in elemento materiæ, id est ipsa forma ut ulterius actuativa, et materia ut ulterius actuabilis. Et idem dicendum de substantiis spiritualibus, mutatis nominibus, iuxta analogiam quam alibi ostendimus vigere inter spiritum et materiam: 2° pro qualitate *naturali* seu essentiali naturæ compositæ, ut sit talis natura specifica: et sic qualitates sunt determinationes, quibus quædam natura specifice constituitur: 3° pro qualitate *accidentali* naturæ specificæ, sed *essentiali* huic numero naturæ: et sic qualitates sunt determinationes eædem ut naturam singularem constituentes.

Nulla autem est qualitas in composito pure materiali, quæ sit accidens *naturæ singularis*: quod bene notandum est, ob facilitatem errandi; quidquid enim illi advenire dicatur, illud destruet suum subiectum, quia mutabit ipsam rationem naturæ singularis, et faciet novam naturam singularem; unde non erit accidens prioris, cui dicitur advenire, sed constitutivum essentiale posterioris.

65. Quæritur quinto, *in quo sensu qualitas ponatur in prædicamento.*

Respondeo, qualitatem poni in prædicamento *ut est aliquid naturæ specificæ accidentale,* iuxta sensum tertio loco positum. Nam in primo sensu evidenter non competit accidenti: in secundo exprimit quidem accidens singulorum componentium, sed non constituit componentia *talia,* sed tantum *tale* compositum: iam vero tali composito specifico non accidit esse tale specifice: et sic non prædicatur de eo ad modum qualitatis, sed ad modum constitutivi essentialis. Remanet ergo ut qualitas accidentalis dicatur determinatio illa solum, quæ in tali specifica natura potest esse et non esse, salva natura, prout nempe in tertio illo sensu sumitur.

Qui Aristotelem sequuti sunt in rebus physicis, de ipsa substantia prædicabant qualitatem accidentalem. Nam substantiam et naturam substantialem, ut alibi diximus, sæpe confundebant, quum putarent aquam et ignem et alia eiusmodi per illud

idem esse substantias, per quod habent talem naturam. Distinguebant autem qualitates consequentes speciem ab aliis adventitiis (quod et nos facimus, dum distinguimus secundum sensum a tertio): sed quia prædicabant de natura qualitates consequentes speciem tamquam accidentales, ponebant eas realiter distingui a constitutivo naturæ ipsius: sic v. gr. liquiditatem in aqua considerabant tamquam qualitatem *accidentalem* aquæ, licet liquiditas sit determinatio quædam *essentialis* in natura aquæ. Ponebant vero frigiditatem tamquam aliam qualitatem accidentalem consequentem speciem aquæ, et caliditatem tamquam qualitatem ab extrinseco advenientem et naturæ ipsius aquæ contrariam: in quo dupliciter errabant: primo quia aqua est de se omnino indifferens ad quamlibet temperaturam inter glaciem et vaporem, nec est frigida ex natura sua, sed ex contactu aëris frigidi, etc.: secundo quia calidum et frigidum *absolute* sunt in eadem specie qualitatis, licet *ut relata ad temperaturam nostri corporis sint contraria.* Ponebant etiam gravitatem et levitatem esse qualitates corporum absolutas, quasi hæc duo essent absolute diversæ speciei; quod non est verum, quum omne materiale subiiciatur actioni gravitatis, et contrarietas illorum sit solum secundum magis et minus, ut de calore et frigore dictum est. Propter hæc et similia, recentiores philosophi dereliquerunt peripateticos in hac materia de qualitatibus; sed magnam invenerunt difficultatem, quando aliquid solidum subrogare sententiis antiquorum voluerunt.

At nos, qui theoriam physicam tenemus ab omni hypothesi arbitraria alienam, habemus, opinor, solidum fundamentum asserendi, *qualitatem essentialem* cuiusvis naturæ substantialis adæquate sumptam esse determinationem, qua partes compositi sic connectuntur mutuo, ut constituant unum principium adæquatum quarumdam actionum et passionum: et *qualitates singulas essentiales esse ipsam qualitatem naturæ substantialis sumptam sub pluribus conceptibus inadæquatis.* Et sic qualitas, qua aqua est talis substantia, est determinatio qua partes substantiales coniunguntur in unum principium adæquatum actionum et passio-

num, seu est *forma naturalis* aquæ: sed quum dicimus *vim madefactivam,* accipimus hoc formale constitutivum inadæquate, ut constituens aquam paratam ad madefaciendum, abstrahendo ab omnibus aliis, ad quæ est parata: et quum dicimus *transparentiam,* accipimus formale constitutivum aquæ sub alia consideratione inadæquata, ut constituens aquam paratam ad admittendum transitum luminis, abstrahendo ab aliis omnibus ad quæ est parata: et sic de cæteris. Quare in cogitandis qualitatibus distinctis alicuius substantiæ, principium formale eiusdem constitutivum resolvitur quodammodo in plura quibus æquivalet; neque enim per aliud reale aqua est madefactiva et per aliud reale est diaphana et per aliud reale est liquida, etc., sed per unum et idem, seu per eam formam naturalem, qua constituitur aqua: sicut non per aliud reale homo intelligit, per aliud reale amat, per aliud reale odit, etc., sed per unum reale, scilicet per animam.

Quando ergo natura quædam una consideratur secundum diversos conceptus formales intrinsecos inadæquatos, ista natura assumit diversa nomina, quibus *qualis sit* describitur: hæc nomina dicunt qualitates naturæ specificæ essentiales, quæ ut sic nequeunt de ea natura prædicari accidentaliter, et non sunt ut sic in prædicamento. Sed si considerentur prout sunt *in gradu determinato,* quem natura illa specifica non exigit, tunc habent rationem *qualitatis accidentalis,* ut supra (n. 62) explicavimus, et ponuntur in prædicamento. Unde qualitas, quæ est in prædicamento, prædicatur de natura specifica, *non de substantia* præcise, nec *de natura singulari.* Non de natura singulari, quia non est accidens huius, sed constitutivum essentiale: non de substantia, quia quamvis accidentalis sit compositio elementorum, ex qua tales qualitates exsurgunt, ipsa tamen elementa non fiunt habentia qualitates *in se* tamquam in subiectis, sed tantum passiones et actiones mutuas, ex quibus qualitates resultant *in natura composita.* Neque enim elementum materiale, quod est in aqua, potest esse liquidum, aut transparens, aut calidum, aut frigidum, aut aliam qualitatem huiusmodi subiectare. Non ergo

prædicantur qualitates de ipsis partibus substantialibus, quibus constat natura, sed de ipso composito, seu de natura substantiali. Quia tamen natura substantialis, ut diximus, confunditur in communi sermone cum substantia, non est mirum si qualitates prædicentur communiter de substantia, in qua non sunt formaliter, sed radicaliter.

66. Quæritur sexto, *quæ sit divisio qualitatis prædicamentalis.*

Respondeo, patere ex dictis n. 59 et seqq., qualitates dividi posse in quatuor genera: primum genus respicit *modum specialem intrinsecum essendi* quem habet compositum in seipso consideratum: secundum genus respicit *eius virtutem activam*: tertium genus respicit *eius passivitatem*: quartum genus respicit *modum eius extrinsecum essendi in loco.*

Hæc quatuor genera qualitatum distinxerunt etiam peripatetici: primum autem diviserunt in *habitum* et *dispositionem*: quæ duo conveniunt in quantum faciunt rem bene esse, vel male esse, iuxta suam naturam: differunt autem iuxta ipsos sicut difficile mobile a facile mobili, seu secundum magis vel minus *stabilitatis.*

Secundum genus diviserunt in *potentiam* et *impotentiam*; quæ duo conveniunt in exprimenda virtute ad agendum, sed differunt secundum magis vel minus *intensitatis.*

Tertium genus diviserunt in *passionem* et *patibilem qualitatem*, quæ duo conveniunt in exprimenda alteratione patientis, sed differunt in quantum *passio* cito transit, *patibilis qualitas* diu perseverat: hoc autem est differre secundum magis vel minus *durativitatis.*

Quartum genus diviserunt in *formam* et *figuram*, quæ duo conveniunt in exprimenda dispositione partium inter se, sed differunt ex eo quod figura dicatur de dispositione partium naturaliter resultante, ut in crystallo, in arbore, in animali, forma vero de dispositione artificiali, ut in domo, in navi, etc.

Distinctiones istæ evidenter retineri possunt in omnibus rei materialis qualitatibus; nulla enim est ratio propter quam reiiciantur. In substantia spirituali habet locum *habitus* et *dispositio* tum in intellectu, tum in voluntate: sed evidenter excluditur ab

ea quartum genus, immo et tertium et secundum ipsum, quia potentia activa et passiva in spiritibus pertinent ad ipsam substantiam, et si accidentaliter intenduntur, hoc fit per ipsos habitus, qui sunt sub primo genere. Habitus autem et dispositiones in spiritu non habentur ex ipsa natura et essentia spiritus, sed vel acquiruntur per actus accidentales, vel dantur supernaturaliter a Deo. Habitus acquisitus, ut scientia, resultat ex nexu quodam actuum singularium, fere sicut habitus in rebus materialibus resultat ex nexu determinato elementorum singularium conspirantium in unam naturam: actus enim singulares intellectus ad invicem comparati efformant quoddam systema cognitionum difficile mobile, ob arctam coniunctionem ubicationum intellectualium relativarum, de quibus alibi locuti sumus. In homine autem locum habent qualitates omnium generum, *habitus* nempe tum animi tum corporis, ut scientia et sanitas, *dispositiones*, ut ad discendum, ad convalescendum, etc.: *potentia*, ut vigor dialecticæ, vires robustæ; *impotentia*, ut ignorantia, hebetudo mentis, debilitas corporis: *passio*, ut pallescere ex timore, *qualitas patibilis* ut esse pallidum ex temperamento bilioso: *figura* tandem pro persona, *forma* pro habitibus seu vestibus quibus ornatur, etc.: de quibus nihil addere necesse est.

ARTICULUS TERTIUS.

De quantitate.

67. Quæritur hic primo, *quid sit quantitas.*

Respondeo, quantitatem esse *id, secundum quod res potest habere magis vel minus.* Nam interrogatio *quantum*? vel *quot*? de se ipsa manifestat, rem de qua quæritur, ex mente interrogantis, non exigere *tantam determinate* extensionem vel *tot determinate* partes: supponit enim qui interrogat rem habere posse magis vel minus; secus non interrogaret; quare etiam responsio debet procedere secundum magis vel minus. Definitio quantitatis, quam dedimus, est communis apud mathematicos et fere apud philosophos.

68. Quæritur secundo, *quotuplex sit quantitas.*

Respondeo, universaliter loquendo esse triplicem. Nam magis et minus attendi possunt secundum tria: 1° secundum intensitatem: 2° secundum extensionem: 3° secundum multitudinem.

Quantitas *intensiva* est gradus formalis entis sive substantialis, sive accidentalis. In ente substantiali quantitas intensiva est perfectio formæ, et dicitur *quantitas perfectionis,* quando consideratur substantia absolute, et *quantitas virtutis,* quando substantia consideratur relative, id est in ordine ad operationes suæ naturæ convenientes. In ente vero accidentali quantitas intensiva est gradus actionis vel passionis, vel *formæ cuiusquam accidentalis,* a qua accidens habet totam suam perfectionem. Sic in motu intensitas est maior vel minor, prout est gradus formæ eius, id est velocitas.

Quantitas *extensiva* est gradus materialis entis sive substantialis (si detur substantia extensa), sive accidentalis. In ente substantiali extensio (si daretur) esset perfectio aliqua materiæ; esset enim aliquid positivum, per quod una substantia secundum ipsam materiam ab alia differret: quum vero materia sit pura passivitas, et ideo nullam secundum se habeat perfectionem (quum omnis perfectio sit actus), sequitur materiam de se non esse extensam, sed *posse extendi successive tantum* iuxta naturam suam potentialem, id est per motum, ut alibi quoque ostensum est. In ente accidentali extensio est perfectio aliqua materiæ secundum accidentalem eius actuationem: quum autem accidentalis materiæ actuatio habeatur per actum motivum, quo materia determinatur ad motum localem, extensio entis accidentalis in materia existentis erit extensio ipsa motus eius per locum proportionata intensitati actus motivi in ea recepti: unde extensio accidentalis materiæ per motum suum est evolutio quædam intensitatis, quæ est in momento motus, ut diximus in tractatu de tribus continuis n. 72. His positis, facile apparet, quantitatem extensivam nullam inveniri stricte nisi in motu, aut per motum, qui se extendit tum ratione spatii, tum ratione temporis.

Quantitas *multitudinis* est gradus replicativus entis, secundum quod quædam res in se una et indivisa quæ dicitur *unitas*, pluribus aut paucioribus vicibus in ente collectivo formaliter continetur.

Quantitas intensiva est *virtualis*, extensiva est *continua*, multitudinis est *discreta*. Ratio prioris est, quia gradus entitatis cuiuslibet formæ secundum se non realiter distinguuntur, sed sunt una et eadem simplex realitas virtute pluribus æquivalens. Ratio posterioris est, quia quum extensio accipiatur ex motu, ut dictum est, motus continuus importat extensionem continuam. Ratio ultimi est, quia quælibet res dicitur una tunc tantum, quum est in se completa, et ab omnibus aliis entitative distincta.

69. Quæritur tertio, *quænam quantitas sit prædicamentalis.*

Respondeo, primo et principaliter esse in prædicamento quantitatem *multitudinis* (quidquid peripatetici in contrarium dixerint), cui omnia competunt ad hoc ut in prædicamento ponatur; est enim aliquid *reale, unum, completum, finitum.* Hæc quantitas in corporibus dicitur *quantitas massæ*: et prædicatur *accidentaliter* non de corpore singulari (cuius est constitutivum essentiale) sed de natura *specifica* corporis, ut dictum est etiam de qualitate (n. 65).

Secundo est etiam in prædicamento quantitas *extensiva,* non prout est aliquid successivum et in fieri (quomodo sunt motus et tempus), sed prout est quantitas determinata spatii per motum percurribilis, sive percurratur de facto, sive non. Si enim existant duo puncta materiæ in spatio distincta, limites distantiæ realis inter ea existentis erunt limites reales extensionis, quam motus sive habebit, sive habuit, sive habere potest inter illa puncta. Unde quantitas extensionis illius et est *realis,* quia realiter determinata limitibus realibus: et est *una,* quum sit quantitas unius motus realis continui, et una relatione determinata: et est *completa,* quia in se sola habet totum quod requiritur ad eius conceptum: et est *finita,* quia habet limites reales. Quantitas extensiva, licet realis, non tamen dicitur materialis, nisi terminative; quia etiamsi materialibus punctis terminetur,

non tamen per puncta materialia constituitur intrinsece, nec constitui potest, ut alibi ostensum est, sed fundatur in realitate spatii intermedii, seu in possibilitate reali motus: unde et ipsa quantitas extensiva *secundum quod est extensiva* est tantum virtualiter extensa, et formaliter extendibilis motu continuo: sed *secundum quod est huius magnitudinis* est formaliter determinata terminis realiter existentibus. Ad vitandas autem quasdam difficultates, explicite admonendum est, extensionem realem primitivam, id est linearem, definiri *distantiam realem ut realiter mensurabilem per motum*; ut constat ex alibi demonstratis: distantia realis ut sic dicit simplicem relationem, sed eius mensurabilitas per motum maioris vel minoris extensionis affert connotationem quantitatis et quidem continuæ, et est ratio propter quam distantia accipiatur ut quantitas. Scimus autem quantitatem extensivam esse vel linearem, vel superficiei, vel voluminis, prout spatium percurribile concipitur determinari a punctis, a lineis, vel a superficiebus: prædicatur vero *accidentaliter* de loco corporis specifice considerati, non autem singularis et numero huius, iuxta superius dicta.

Tertio quantitas *intensiva* excluditur a prædicamento, quum vel non sit accidens, vel non sit aliquid completum. Nam intensitas, ut est aliquid substantiæ, non est accidens, ut iam dictum est, sed gradus ipse perfectionis substantialis, et continetur implicite in prædicamento substantiæ: ut vero est gradus actionis vel passionis accidentalis, constituit ipsas actionis et passionis intensitates: et consequenter imbibitur in ipsarum entitate, et cadit sub prædicamento actionis et passionis, quæ duo variata ipsarum intensitate mutantur essentialiter. Quare in prædicamento quantitatis non possunt poni nisi quantitas extensiva seu *continua*, et quantitas multitudinis, seu *discreta*.

70. Quæritur quarto, *utrum motus et tempus sint species quantitatis prædicamentalis.*

Respondeo negative. Ratio est, quia motus numquam est, sed semper fit, et tempus similiter: unde nulla est umquam

realitas extensa, quæ sit motus aut tempus, sed semper est ipsum fieri extensionis motus et temporis, ut alibi declaratum est.

71. Quæritur quinto, *quod sit essentiale constitutivum quantitatis.*

Respondeo, essentiale constitutivum quantitatis esse *habere partes vel formales vel virtuales*, in quas dividi possit: formales in quantitate discreta, virtuales in continua. Utrumque patet; nam ad habendam unam multitudinem requiruntur plura habentia rationem partium relate ad totum quod componitur: et ad habendam unam extensionem (melius diceretur *extensivitatem*) realem requiritur possibilitas motus continui inter extrema realia; quum autem possibilitas uniuscuiusque motus totalis sit possibilitas plurium motuum partialium, ex quibus motus totalis resultat, patet, non posse haberi unam extensionem continuam, nisi virtuales partes continentem.

72. Quæritur sexto, *unde quantitas concreta multitudinis accipiat unitatem, qua sit una multitudo.*

Respondeo, a conspiratione partium in unum: ita ut, si conspiratio hæc sit realis et physica, id est per vinculum actionum et passionum speciali aliquo nexu connectentium partes, fiant una *realiter* multitudo aut massa unitorum: si vero conspiratio in unum sit per operationem mentis, fiet una solum *mentaliter* multitudo: si denique conspiratio in unum fieret per vincula moralia obligationum atque officiorum, haberetur una *moraliter* multitudo. Patet autem, quod in primo casu fit *unum per se compositum* reale, sive naturale, sive artificiale, et in tertio *unum per se* morale: sed in secundo casu fit *unum per mentem* tantum. Numquam autem potest fieri *una per se substantia* ex multis partibus, si substantia stricte accipiatur, quia substantia de se et ut sic est semper simplex, ut ex præcedentibus tractatibus constat.

Dices. Partes, quæ uniuntur per actiones et passiones mutuas, uniuntur per aliquid accidentale. Ergo non faciunt unum per se.

Respondeo *dist. ant.* uniuntur per aliquid accidentale singulis *conc. ant.*, accidentale multitudini resultanti *n. ant.* et *cons.*

Sequitur ex obiectione, partes *per seipsas* non fieri unam multitudinem: sed non hoc nos dicimus, sed asserimus multitudinem fore *unam per seipsam*. Vide quæ dicta sunt in tractatu de primis principiis n. 40.

73. Quæritur septimo, *unde accipiat numerus esse unum numerum*.

Respondeo, numerum accipi dupliciter, in concreto et in abstracto. In concreto numerus est *quantitas mensurata per unum*: in abstracto vero est ipsa formalitas constitutiva numeri, seu *ratio mensurati ad suam mensuram*. Quum ergo unumquodque ab eo habeat unitatem a quo habet formaliter esse, numerus concretus habebit unitatem a mensuratione per unum: numerus vero abstractus habebit unitatem eo ipso quod est una ratio, seu unius mensurationis resultatio. Ut autem una sit mensuratio, oportet ut quantitas accipiatur ut *unum mensurabile*, et sic ad suam mensuram comparetur: tunc enim ex his duobus solis unica orietur relatio. Ideo autem mensurabile accipitur ut unum, quia 1° est in se indivisum, ut continuum, vel quia 2° habetur a mensurante tamquam unum totum indivisum ratione nexus realis inter partes discretas, vel quia 3° qui mensurat, etiam sine fundamento reali, concipit illud ut unum totum. In primo casu formalitas constitutiva numeri, seu unitas rationis mensurati ad mensuram, est vere una, et dat numero esse unum numerum: sed advertendum est, quod, quum in continuo non detur aliqua unitas naturalis mensuræ, numerus iste habebit unitatem conventione quadam arbitraria designatam, ut pedem, passum, ulnam, aut quid simile: unde fit, ut licet quantitas continua, quæ mensuratur, sit una, et mensura sit una *in ratione quantitatis*, ipsa tamen mensura non sit una necessario et absolute *in ratione mensuræ*, sed per liberam electionem mensurantis: excipitur solum casus, in quo existunt in singulis partibus singula puncta realia distinguentia realiter et formaliter longitudinem mensurabilis in plures longitudines æquales, quarum una pro mensura accipitur. Consequens est, ut numerus resultans ex mensuratione continui sit ens rationis et unum con-

ventionale in specie numeri, licet quantitas mensurabilis sit suo modo per se una. Quod si habeas tot puncta realia, quot sunt partium distinctiones, tunc, quia positis punctis realibus habentur distantiæ reales, tot erunt partes reales unitæ in toto mensurabili, quot erunt distantiæ reales: et sic numerus partium existet formaliter et discrete in mensurabili, licet terminus realis unius sit reale initium alterius; et habebitur numerus per se unus, dummodo una ex dictis partibus realibus accipiatur pro mensura.

In secundo casu unitas mensurabilis est realis ob realem unionem partium per specialem nexum actionum ac passionum, vel per inclusionem in aliquo uno, vel per participationem physicam in aliquo communi, vel aliquo alio nexu reali: et tunc evidenter numerus erit per se et realiter unus.

In tertio casu, quia mensurabile est unum tantum per rationem, numerus non habebit unitatem per se, sed per mentem.

Ex his patet, quod solus numerus entium discretorum, seu distinctorum, physico aliquo nexu coniunctorum, est unus per se numerus realis: et ipse solus materialiter acceptus pro multitudine, ut infra (n. 76) dicemus, in prædicamento ponendus est. Numerus abstractus, utpote ens rationis, non potest locum habere inter prædicamenta. Similiter numerus ex mensuratione continui exsurgens non est *hic numerus,* nisi ex suppositione *huius unitatis* arbitrariæ: et sic etiam ipsum est ens rationis in specie numeri, quia est talis dependenter ab intellectu. Excipitur evidenter casus supra dictus, quando videlicet totum continuum signatur punctis realibus: tunc enim propter partes reales formales continuum illud æquivalet discreto.

74. Quæritur octavo, *unde numeri accipiant speciem.*

Respondeo, numerum, sicut et alia omnia, ab eo accipere speciem a quo habet esse unum numerum. Atqui numerus habet esse unum numerum a mensuratione per unum, ut supra dictum est. Ergo numerus accipit speciem a mensuratione per unum. Si ergo *mensuratio per unum* sit diversæ rationis, diversi exsurgent numeri specifice. Ipsa vero mensuratio per unum

diversam rationem habebit, quando illud *unum*, per quod fit mensuratio, erit *diversæ rationis in mensurando*; nam mensuratio, seu comparatio, *secundum se* est una specie operatio, quæ nequit formaliter differre a seipsa, sed materialiter solum, in quantum prolonganda est magis vel minus: unde superest ut nequeat mensuratio per unum esse diversæ rationis nisi propter diversam rationem formalem unitatis, quæ accipitur ad mensurandum: et consequenter *numeri omnes erunt eiusdem speciei aut diversæ, prout unitas, qua mensurantur quantitates, erit eiusdem speciei aut diversæ.*

75. Atque hic notandum, multos esse qui dicunt, *numerum accipere speciem ab ultima unitate*: qui videntur ita dixisse, quia Aristoteles docuit, *species esse sicut numeros, qui differunt per additionem vel subtractionem unitatis*: quam doctrinam adhibet S. Thomas ad probandum, omnes angelos specie inter se differre, ut vidimus in tractatu de substantia spirituali n. 23. Sed ultimam unitatem dare speciem numero est prorsus impossibile. Nam 1° quod dat speciem numero debet dare illi esse unum numerum: atqui ultima unitas evidenter non dat illi esse unum numerum; ergo. 2°. Quod dat speciem numero debet habere rationem formæ: atqui ultima unitas non habet rationem formæ; siquidem est pars materialis, sicut et aliæ unitates eiusdem numeri; ergo. 3°. In numero decem hominum, quælibet unitas accipi potest ut ultima; si ergo ultima unitas daret speciem numero, a quo homine numerus decem hominum acciperet speciem? Nulla est ratio, cur ab hoc potius, quam ab illo: et sic a parte rei vel nulla ultima unitas dat speciem numero, vel habebuntur tot unitates dantes speciem numero, quot sunt unitates in numero. Nec valet respondere, quod accipiet speciem numerus ab ea unitate, *quæ in numerando ultima remanet*: nam ordo numerationis est ordo, quem facit ille qui numerat, et hic ordo nihil in rebus ponit; ergo formalitas ultimæ, quam accipit unitas quæ ultimo numeratur, est formalitas mentalis, non realis: et sic non efficit ut illa unitas a parte rei fiat alterius rationis a cæteris, cum quibus numeratur:

et ideo a parte rei in numero decem hominum nullus est homo determinate, qui possit dare speciem numero. 4°. Ultima unitas in omni numero semper est eiusdem rationis tum quoad esse *ultimæ*, tum quoad esse *unitatis*. Ergo nequit dare diversis numeris diversas species. Consequens est evidens; quia diversa species exigit diversum specificativum. 5°. Iuxta adversarios, *decem* homines et *triginta* homines sunt duo numeri specie diversi: differentia autem specifica deberet necessario constitui per *viginti* homines. Atqui differentia specifica inter duo eiusdem generis accipitur a forma, relate ad quam genus habet rationem materiæ: in his vero numeris id quod haberet rationem materiæ, et quod per ultimam unitatem determinaretur, esset in uno numerus *novem* hominum, qui per additionem unitatis fieret *decem*, in altero numerus *viginti novem* hominum, qui per additionem unitatis fieret *triginta*. Sequitur quod differentia illa specifica (quæ constituitur per *viginti* homines) eruenda esset ex comparatione *viginti novem* hominum cum *novem* hominibus: et sic differentia specifica numerorum acciperetur a materia, non a forma: quod adversarii ipsi non possunt admittere. 6°. Denique frustra quæritur per quid numerus decem hominum et numerus triginta hominum differant specie: et ratio est, quia non differunt specie, sed sunt duo individua eiusdem speciei; nam etsi materialiter differant, non differunt formaliter, in eo scilicet quod dat speciem numero. Differrent autem specie, si essent decem *homines* et triginta *dies*, vel etiam *decem homines* et *decem arbores*: mensuratio enim fieret per unitates diversæ speciei, quæ etiam diverso modo denominarent intrinsece numerum, id est *hominum*, *dierum*, *arborum*: sed quamdiu plures numeri mensurantur unitate unius speciei, non poterunt habere inter se aliam differentiam, nisi materialem, secundum magis et minus, quod non mutat speciem.

Quod vero attinet ad verba Aristotelis, ea fortasse explicari possunt accipiendo *speciem* in concreto pro ente specificæ naturæ, et dicendo quod, sicut numeri, licet sint unius speciei, possunt diversificari per additionem unitatis factam unitatibus quibus con-

stant, ita et alia entia, licet unius speciei, possunt diversificari per quantitatem perfectionis individualis, quam habent: sicut vir ingeniosior a minus ingenioso; manet enim uterque in specie *viri* et in specie *ingeniosi*, licet ingenium (quod est perfectio homini intrinseca secundum quod est homo) sit melius in uno quam in altero. Si vero hæc explicatio non satis conveniat cum mente Aristotelis, dicemus, Aristotelem in hac re, sicut in quibusdam aliis, non recte locutum fuisse.

Corollarium. Omnes numeri abstracti habendi sunt ut unius speciei. Præscindunt enim a ratione specifica unitatis a qua mensurantur: et sic habent speciem ab unitate ut significante *unam vicem*, id est *semel*. Unde numeri abstracti non numerantur dicendo *unum, duo, tria, quatuor*, etc., sed dicendo, *semel, bis, ter, quater*, etc. *Semel* autem est una species, quum sit una formalitas.

76. Quæritur nono, *quomodo differant tria hæc: Numerus, Multitudo, Plura.*

Respondeo, differre secundum connotationem. Nam *plura* dicit unitatem et unitatem, ut distincte existentes, non connotans aliquem nexum inter illas; dicuntur enim *plura* quæcumque sunt simpliciter distincta: *multitudo* dicit plura ut coniuncta aliquo vinculo unitatis; multitudo enim definitur unio distinctorum, et propter hoc multitudo concipitur ut unum mensurabile, seu numerabile, quum sit unum ex pluribus: *numerus* denique dicit multitudinem non ut sic, sed ut mensuratam seu numeratam; et sic connotat operationem mensurantis. Hinc *plura* sunt materia multitudinis: et *multitudo* est materia mensurationis, qua eruitur *numerus*. *Plura*, ut sic, non sunt in prædicamento quantitatis, quia ut sic non sunt aliquid unum. *Numerus* etiam ut sic non est in prædicamento quantitatis, quia esse formaliter numerum habet a mente, seu a mensurante. *Multitudo* vero est in prædicamento, ut patet: et sic quantitas discreta ponitur in prædicamento sub ratione formali multitudinis, non sub ratione formali numeri, licet numerus in communi ratione loquendi confundatur cum multitudine, quia videlicet accipitur materialiter.

77. Quæritur decimo, *utrum multitudo consequatur divisionem quantitatis.*

Respondeo negative: nam divisio non dat esse partibus, sed eas existentes ab invicem separat: ergo ante divisionem sunt partes divisibiles, et consequenter multitudo. Deinde multitudo non est divisorum, sed distinctorum; quod ergo dat multis entibus distincte esse, id est unitas intrinseca uniuscuiusque, est causa multitudinis. Ergo multitudo consequitur unitatem et unitatem, non vero divisionem. Insuper divisio non causat nisi *plura esse divisa*: atqui multitudo non est *pluralitas divisorum*, sed est *unio distinctorum.* Iam vero esse divisum est superfluum ad esse distinctum, et esse separatum est contrarium unioni.

Quod si divisio totius in partes dicitur facere multitudinem partium, hoc non significat nisi quod partes, quæ existebant in toto per modum unius totius ob commune vinculum unionis, per divisionem fiunt formaliter separatæ, non vero quod tunc incipiant habere rationem partium numerabilium: nisi enim præexisteret multitudo realis partium in toto, nulla operatio eas divideret.

In continuo autem nulla realis *divisio* est possibilis, sed sola realis *distinctio* partium. Nam, licet dicamur dividere diem in horas, et horas in minuta, non ideo discontinuamus tempus: et sic magis exacte diceremur *distinguere* diem in horas, quam *dividere.* Item, licet dicamur dividere longitudinem in medio, non ideo discontinuamus spatium, sed tantum ponimus terminum quemdam sive realem sive imaginarium, per quem una pars *signetur* cum formali distinctione ab altera: et sic dicimur dividere (melius vero distinguere) longitudinem realem decem pollicum in decem partes, quando inter singulos pollices ponimus singula puncta realia: sed per hoc non discontinuatur longitudo decem pollicum: et sic partes erunt distinctæ, non divisæ. Si vero unam partem avellamus, seu loco moveamus, tunc mutabitur relatio localis distantiæ, et secunda pars quæ erat *decima pars pollicis* per discessionem prioris partis fiet dupla, tripla etc.; et non habebit amplius rationem *unius ex decem*

unitatibus, ut patet: sed discontinuata multitudine partium, nulla est discontinuatio spatii; quare dividetur corpus occupans spatium, id est tolletur vinculum unionis in multitudine partium eius, spatium vero manebit indivisum, licet, mutata terminorum relatione, formaliter diversum.

78. Quæritur undecimo, *utrum quantitas realiter distinguatur a substantia cuius est quantitas, ita ut possit manere eadem quantitas sine substantia, vel eadem substantia sine sua quantitate.*

Respondeo, duplicem esse in corporibus quantitatem, *voluminis* videlicet, et *massæ*. Quantitas voluminis, ut ex dictis constat, est quantitas spatii limitibus corporis determinati, seu locus ipse sensibiliter occupatus a corpore, et dicitur quantitas *per denominationem extrinsecam,* et cum respectu ad quantitatem intensivam actionum, quæ necessariæ essent ut tale spatium dato quodam tempore secundum quasdam lineas percurreretur. Quantitas ergo voluminis vocari potest quantitas *extrinseca* corporis, seu *in ordine ad locum.* Quantitas vero massæ, quæ est vera et *intrinseca* corporis quantitas, est multitudo elementorum componentium corpus: et dici potest quantitas corporis *in ordine ad se.*

His positis, dico, *quantitatem voluminis realiter distingui a substantia corporis,* et posse eamdem numero *substantiam* corporis sub diverso volumine existere, ut patet ex physica: immo posse eamdem numero substantiam omni voluminis quantitate carere, si Deus ita velit: quum ex dictis in tractatu de substantia corporea (n. 104) status compenetrationis plurium elementorum materialium sit *tantum naturaliter* impossibilis, sed absolute possibilis. Hoc autem si Deus fecerit, corpus illud manens idem quoad substantiam, constituetur in diverso statu, ut patet, et non habebit eum modum naturalem agendi, quem haberet si maneret cum suo volumine: et sic dicunt theologi, esse Christi corpus in Eucharistia *extensum in ordine ad se, et inextensum in ordine ad locum,* nec in statu suo naturali, sed in alio statu, qui dicitur *sacramentalis.*

Quod attinet ad quantitatem massæ, de qua hoc loco præ-

sertim disputandum est, dico, illam *non distingui realiter ab eo, quod habet* NATURALITER *rationem substantiæ, sed distingui realiter ab ipsa substantialitate massæ, cuius est quantitas.* Huius responsionis sensus ex dicendis patebit. Et quidem tota ratio, propter quam proponitur quæstio de distinctione quantitatis a substantia, petitur a mysterio Eucharistiæ: quod si nobis fuisset ignotum, nemo umquam potuisset suspicari realem quantitatis distinctionem a substantia: sicut nemo umquam suspicatus fuisset distinctionem inter naturam hominis singularem et personam eiusdem, nisi factum fuisset Incarnationis mysterium. Itaque quæstio de distinctione quantitatis a substantia in ipso Eucharistiæ mysterio habet originem, et ex ipso habere debet solutionem.

79. Et primo ex fidei doctrina hæc de hoc mysterio ut certissima habentur: 1° Substantiam panis et vini fieri substantiam corporis et sanguinis Christi: 2° hoc fieri per transsubstantiationem, non vero per aliquam generationem aut corruptionem, aut annihilationem: 3° manere omnia quæ ad panem et vinum pertinent, excepta substantia ipsorum. Ex his tribus, quæ totum continent mysterium, plura alia sequuntur, quæ diversimode ab auctoribus explicantur pro diversis circa res physicas opinionibus. Nos autem tria illa capita retinentes, de quibus nullum est dubium, explicationes in antiqua physica fundatas ad significationem præsenti scientiæ naturalis statui congruentem trahere conabimur; mutatis videlicet terminis, non rebus: sententias vero alias recentiorum, qui species panis et vini reducunt ad purum phænomenum sine obiectiva realitate, quosque refutare ad theologos pertinet, utpote nodum non solventes, et ipsi mysterio indirecte repugnantes, negligemus.

Itaque ex tribus prædictis mysterii capitibus primum continet factum: secundum continet facti rationem: tertium continet resultationem facti. Ut autem tria hæc simul subsistant, necesse est solam rationem substantiæ, quæ est in pane et in vino, transire, reliquis manentibus; nulla enim fit annihilatio, corruptio, aut generatio, ut omnes consentiunt; necesse est igitur manere

eamdem numero vim feriendi oculos, palatum, et alios sensus, eamdem numero cohæsionem partium, eamdem numero distributionem in ordine ad spatium, eamdem passivitatem receptivam motus, eamdem gravitationem, seu idem pondus, eamdem fragilitatem, liquiditatem, etc. Debent ergo manere *eædem numero vires activæ ac passivæ cum eadem numero compositionis naturalis forma.* Hoc autem est dicere, debere REMANERE NATURAM panis et vini, TRANSEUNTE SUBSTANTIA: in quo consistit mysterii difficultas.

Antiqui theologi *naturam* illam panis et vini *substantialitate sua spoliatam* dixerunt esse tum *quantitatem, tum omnes qualitates panis et vini in ipsa quantitate radicatas, et quantitati innixas tamquam suo proximo subiecto.* Hoc autem ipsum, ad minuendas difficultates ex physica et metaphysica exsurgentes, sic exponi posse videtur.

Ratio substantiæ est *esse in se,* sicut ratio personæ est *esse per se* in sensu alibi explicato. Utrumque autem connotat negationem, saltem in rebus creatis: nam esse *per se* dicit naturam completam *sibi relictam,* ita ut complementum intrinsecum naturæ sit *ultimum* complementum illius. Vide supra, de homine n. 17. Similiter *esse in se* est existere *absque ullo sustentante;* non quod ens in se sit negatio (sicut nec esse personam est negatio), sed quia illud positivum, de quo dicitur quod est in se, iam non esset in se, si forte *ab alio* sustentaretur: quare *esse in se* materialiter sumptum est aliquid positivum, sed formaliter sumptum dicit negationem: et sicut complementum positivum naturæ non constituit personam nisi prout habet *ultimitatem* in complendo, seu prout *negat* ulterius complementum, ita etiam ratio positiva essendi non constituit substantiam nisi prout ipsa, quæ sustentat alia, est *primum* sustentans, et a nemine sustentatur, seu prout *negat* sustentantem sui. Hinc licebit ex mysterio Incarnationis ad illustrandum Eucharistiæ mysterium quædam transferre, divina divinis comparando. Nam ex dictis ratio personæ est *esse per se*: et natura humana completa SIBI RELICTA *naturaliter est persona.* Sed si Persona Verbi assumat illam

humanitatem completam, cessabit ratio personæ humanæ, et *sola* erit divina: *cessante tamen personæ humanæ ratione, manet humana* NATURA *individua* Divina personalitate terminata. Idem cum proportione in Eucharistia intervenire dicendum est; nam ratio substantiæ, quam habet panis, est *esse in se*: et natura panis SIBI RELICTA *naturaliter est substantia.* Sed si corpus Christi aliquo genere sustentationis supernaturali sustentet illam naturam, cessabit ratio substantiæ panis, et *sola* erit substantia corporis Christi: *cessante tamen ratione substantiæ panis, manet* NATURA *eius singularis* a substantia corporis Christi suffulta. Et consequenter *natura* illa sensibilis quæ manet in Eucharistia recte cum omnibus antiquis theologis dici potest *complexus quidam accidentium in quantitate panis radicatus*: sed quoad ipsam hanc *quantitatem,* circa quam præcipua est difficultas, addendum est, eam constitui iis ipsis partibus realibus materiam et formam habentibus, quæ ante consecrationem habebant rationem substantiæ, quæque in ipsa consecratione, acquirentes sustentantem supernaturalem, et amittentes rationem essendi in se, incipiunt habere rationem supernaturalis accidentis.

Ex his apparet quem sensum habeat responsio supra facta, quod *quantitas non distinguitur realiter ab eo quod habet* NATURALITER *rationem substantiæ, licet realiter distinguatur ab ipsa ratione essendi in se,* quæ supernaturaliter tolli potest, manente quantitate. Probari autem potest huius responsionis veritas tripliciter: 1° ex natura transsubstantiationis: 2° ex natura accidentium sacramentalium: 3° ex eius concordantia quoad rem cum sensu theologorum; ut statim ostendemus.

80. Probatur primo ex natura transsubstantiationis. Nam 1° transsubstantiatio non est annihilatio rei; ergo non tollit aliquid de iis, quæ sunt essentialia rei ad essendum simpliciter; ergo materiam et formam elementorum intactam relinquit: 2° transsubstantiatio est rationis substantialis mutatio: atqui ratio substantialis non consistit præcise in terminatione formæ ad materiam, sed præcise in hoc quod forma et materia se mutuo complentes sibi relinquantur, et sine alio sustentante *primo*

existant in se; ergo transsubstantiatio transfert a pane rationem primo existendi in se, non autem terminationem formæ ad materiam: 3° transsubstantiatio non fit per aliquam generationem aut corruptionem; neque enim generatur corpus Christi, sed idem quod iam existit fit præsens sub speciebus: non ergo ad hoc ut fiat præsens, necesse est ut corrumpatur terminatio formæ ad materiam; immo quum forma et materia essentialiter sibi coinexistant, corruptio eiusmodi æquivaleret annihilationi: et hæc non habet locum in hoc mysterio. Ergo manent materia et forma elementorum, excepto quod post consecrationem, utpote *in alio* supernaturaliter existentes, rationem substantiæ non habent.

Probatur secundo ex natura accidentium sacramentalium. Nam 1° constat ex doctrina communi et certa, accidentia panis *manere*: manere autem non connotat aliquid de novo factum, sed illud idem quod prius fuit: ex quo sequitur quod *quantitas massæ* eadem maneat ante et post consecrationem: ergo et idem numerus naturarum materialium: nam quantitas massæ non est aliquid superadditum naturis componentibus massam, ut evidens est: positis enim decem elementis, ponitur quædam massa, et licet ea amittant rationem substantiæ, manent tamen decem naturæ accidentales æque constituentes massam, licet hæc ipsa massa non sit amplius in se sed in alio existens, et habeat rationem accidentis. Idem dicendum de *quantitate voluminis*, quæ manet eadem, licet termini materiales determinantes limitem spatii occupati amittant rationem essendi in se: non autem maneret eadem, immo nullo pacto maneret, si termini materiales evanescerent: his enim sublatis omnis ratio realis voluminis est impossibilis. Si ergo manet eadem quantitas massæ et voluminis, manent elementorum naturæ. 2°. Est in accidentibus eucharisticis vis activa et passiva: ergo manent principium agendi, quod est forma, et principium patiendi, quod est materia, licet privata ratione substantiali. Antecedens constat: manet enim vis reflectendi lucem, vis excitandi gustum, vis resistendi tactui, etc.: et similiter inertia, pondus, mobilitas, divisibilitas

etc. Consequens vero probatur: si enim non manerent eadem principia, dicendum esset, hos effectus produci a nova causa: et sic non essent eadem accidentia, quæ ante fuerunt, sed similia. Sunt autem eadem, ut omnes fatentur; siquidem non dicerentur *manere*, si non essent eadem. Ergo manent materia et forma elementorum, licet habeant rationem supernaturalis accidentis. 3°. Accidentia sacramentalia nutriunt hominem; ergo manent materia et forma. Antecedens probatur. Nam licet auctores quidam doceant, corruptis speciebus, *creari* in stomacho substantiam panis corrupti, et per hanc hominem nutriri, hanc tamen sententiam reprobat iure S. Thomas (p. 3. q. 77. a. 5), et præterea non potest intelligi quomodo id quod numquam fuit annihilatum (nam transsubstantiatio non est annihilatio) debeat iterum creari. Sed si, manente natura materiali, auferatur tantum ratio essendi in se, ut supra diximus, nulla opus erit creatione, ut species corruptæ fiant substantiales: sufficiet enim ut recedat corpus Christi eas supernaturaliter sustentans: quo facto, natura illa sibi relicta *erit in se iterum*, et consequenter erit substantia. Attamen ratio, propter quam natura quædam materialis nutrit, non est ratio essendi in se, sed natura eius rei quæ naturaliter in se existeret, si in alio non esset supernaturaliter. Unde etiamsi, recedente Christo, reddatur speciebus ratio essendi in se, non sub hac ratione nutriunt, sed simpliciter ut sunt talis naturæ. Natura autem ex materia et forma constituitur: et ideo manent hæc duo post consecrationem, licet amissa ratione substantiæ, quæ tota pertinet ad supernaturalem sustentatorem.

Probatur tertio ex multis, quæ de hoc mysterio dixerunt theologi. Nam 1°. Theologi omnes (paucis recentioribus exceptis) posuerunt *accidentia absoluta*, quorum explicationes multas et laboriosas tentaverunt cum parvo fortasse fructu. Atqui in nostra sententia et habentur accidentia quædam absoluta, et ratio essendi ipsorum facile intelligi potest. Nam elementa materiæ, quæ sunt in pane, eo ipso quod rationem primo essendi in se amittunt, habent rationem accidentium supernaturalium:

pro quibus non sunt timendæ difficultates solitæ opponi contra existentiam aliorum accidentium extra subiectum; neque enim sunt in eadem specie, quum alia accidentia (ut quantitas dimensiva, color, etc.) sint *per se* accidentia, et nequeant *in se* esse: dum contra materia et forma non *per se* et naturaliter sunt accidens, sed tantum ratione supernaturalis sustentantis, propter quem trahuntur ad existendum in alio more accidentium. Unde hæc vere *accidentia absoluta* vocari possunt, quum et fiant accidentia, et habeant simul totum id quod exigitur ad essendum absolute et aliquid præterea, nempe sustentationem supernaturalem, qua tollitur negatio constituens formalitatem substantiæ: sed quia proprietates talium specierum non fundantur in *negatione* sustentantis, quæ dat naturæ esse substantiam, sed *in ipsa natura* cui competit ea negatio, ideo sublata negatione illa, non tollitur ratio sufficiens dictarum proprietatum; sicut sublata humana personalitate non tollitur humana natura. Contra, si tollitur materia et forma, tollitur numerus elementorum, seu quantitas massæ, et tolluntur termini reales determinantes spatium occupatum a speciebus, et consequenter ipsa quantitas dimensiva, in qua iuxta auctores peripateticos est tota ratio sustentationis aliorum accidentium: et sic non manet aliquod *reale subiectum* eorumdem. Ut ergo quantitas illa dimensiva sit realis, debet reali materia terminari, quæ habeat post consecrationem rationem accidentis, ut dictum est. 2°. Fatentur theologi, nihil aliud fieri miraculose in hoc mysterio, nisi quod verba ipsa consecrationis significant; quia non aliud operantur quam quod significant. Verba autem consecrationis significant, quod *substantia* panis fit substantia corporis Christi, non autem quod cesset esse eius natura. Ergo sola ratio substantiæ dicenda est deficere a pane per consecrationem, vi positivæ et realis sustentationis, qua Christi corpus incipit naturam eius sustentare. 3°. Ex S. Thoma (p. 3. q. 77. a. 6) *species sacramentales, quamvis non sint substantia, habent tamen virtutem substantiæ*: et nutriunt, et *corrumpi possunt*, ut ipse fatetur, et facto constat. Atqui habere virtutem substantiæ, et posse corrumpi, quamvis

non sint substantiæ, est habere *naturam* substantiæ, sine ratione essendi in se, ut patet; quum natura rei sit principium actionis et passionis eiusdem rei; ergo manet natura panis. Ergo idem dicimus, quoad rem, ac S. Thomas, licet ipse per alia principia discurrat iuxta suam physicam, et explicationem quærat ex sola quantitate. 4°. Accedit quod ipse S. Thomas concedat (ib. a. 3) quod formæ, quæ prius agebant ex pane in alia corporea, manent post consecrationem, et *licet sint formæ sine materia existentes,* RETINENT TAMEN IDEM ESSE QUOD HABEBANT PRIUS IN MATERIA. Et ipse quidem putat has formas etiam ante consecrationem esse accidentales: sed quia nullum accidens naturale est activum, et substantia materialis, ut alibi vidimus, agit per virtutem non realiter distinctam a suo esse substantiali, dicendum est, formas quæ prius agebant, esse formas substantiales: et ideo formæ, quæ remanent post consecrationem, sunt illæ ipsæ, *habentes idem esse quod habebant prius,* excepto quod ab alio sustentantur. Verum est, quod S. Thomas tollit *materiam,* quia materia habet rationem subiecti: sed si pro materia intelligit substantiam materialem, hæc tollitur sublata ratione essendi in se: si vero intelligit materiam primam, quæ improprie dicitur *primum subiectum,* hæc eo ipso quod est pura potentia essendi non potest tolli, nisi sublata forma: quæ quum manere debeat, ex dictis, superest ut utraque dicatur manere, amissa ratione substantiæ. 5°. Idem S. Thomas fatetur (p. 3. q. 77. a. 2), *subtracta materia, manere rarum et densum in accidentibus, et quantitatem dimensivam, quæ remanet in hoc sacramento sine subiecto non esse quantitatem mathematicam,* sed physicam. Ubi vides, totam eius sollicitudinem versari in hoc, ut omnia servet, sublato solo subiecto. Potest autem subtractio primi subiecti concipi dupliciter: uno modo tollendo ipsam rem, quæ dicitur primum subiectum: alio modo tollendo ab ea rationem primi subiecti. Primus modus placuit theologis peripateticis: at involvit impossibilitatem absolutam; quia quod non habet esse non potest tolli: sed iuxta peripateticos primum subiectum est materia prima, quæ non habet esse: ergo nequit tolli, nisi tollatur forma

illam actuans, quæ ob alias rationes tolli nequit. Dicendum est igitur primum subiectum esse materiam actuatam, et non tolli rem, sed tolli ab ea rationem primi subiecti, faciendo eam sustentari supernaturaliter ab alio. Secus enim frustra quæremus *rarum* et *densum*, et quantitatem physicam, et alia eiusmodi, quæ sine punctis materialibus sunt omnino impossibilia. 6°. Omnes fatentur, corpus Christi esse totum in tota hostia, et totum in singulis eius partibus: et in duabus hostiis non haberi duo corpora Christi, sed unum; et alia plura hinc consequentia. Hoc autem ostendit, corpus Christi esse in hoc sacramento non solum *per modum substantiæ*, ut docet S. Thomas (p. 3. q. 76. a. 1), quæ *indifferenter continetur in parva vel magna quantitate, sicut tota natura aëris in magno vel parvo aëre, et tota natura hominis in magno vel parvo homine*: sed etiam ita ut eadem *numero* substantia sit in hac vel illa hostia, sicut eadem numero anima est in hac vel illa corporis parte. Videtur ergo dicendum, quod sicut unum et idem est quod per consecrationem ponitur in toto et in singulis partibus hostiæ, ita unum et idem debet esse in toto et in singulis partibus id quod tollitur: atqui hoc nihil aliud esse potest nisi *ratio essendi in se primo*, quæ et est tota in toto et tota in partibus, non autem materiales naturæ quæ sunt in partibus distincte; ergo per consecrationem tollitur sola ratio essendi in se, manente natura ad modum accidentis. 7°. Et hoc ipsum confirmatur ex S. Thoma (p. 3. q. 76. a. 3): *Accidentia corporis Christi*, inquit, *sunt in hoc sacramento mediante substantia: ita scilicet, quod accidentia corporis Christi non habeant immediatam habitudinem neque ad hoc sacramentum, neque ad corpora, quæ circumstant*. Ex quo sequitur, corpus Christi esse in sacramento non ut est tale vel tale, sed ut est substantia simpliciter, et sub hac formali ratione. Ratio autem formalis substantiæ est esse primum sustentans a nullo sustentatum; ergo corpus Christi est in sacramento ut primum sustentans, et per hoc tollens a pane formalitatem substantiæ, quam ante consecrationem habuit.

Hæc et similia afferri possunt ad ostendendum, quod etsi

summa sit diversitas inter explicationem, quam propono, et explicationes peripateticorum, continua tamen est concordantia *in re ad mysterium ipsum pertinente*: ad mysterium *revelatum* dico, non ad mysteria, quæ ex modo loquendi diversorum oriri possunt; hæc enim nec necesse est admittere nec explicare.

81. *Obiicies* 1°. Sententia hæc favet *impanatoribus*, qui damnati sunt. Nam ponit manere naturam panis. Ergo falsa est.

Respondeo *neg. ant.*, ad prob. *dist. ant.* ponit manere naturam panis accidentalem *c. ant.*, substantialem *n. ant.* et *cons.* Impanatores ponebant substantiam panis manere, et ideo errabant, sicuti erraverunt alii ponentes in Christo duas personas: quare utrique iure damnati sunt, quum, sicut nequeunt esse *duo ultima* in complendo, ita nequeant esse *duo prima* in sustentando. Sed nos præcise contrarium tenemus. Quod autem maneat natura habens rationem accidentis, constat, tum ex eo quod in consecratione nihil annihiletur aut corrumpatur, tum ex eo quod, omnibus consentientibus, maneant omnes qualitates activæ ac passivæ panis *eædem numero*; qualitates enim, ut superiore articulo vidimus, sunt ipsa natura inadæquate sumpta.

82. *Obiicies* 2°. Per consecrationem materia et forma panis non amittunt rationem substantiæ; fiunt enim corpus Christi, quod est substantia. Ergo non est verum, manere naturam panis privatam ratione substantiæ.

Respondeo *dist. ant.* non amittunt rationem substantiæ propriam et naturalem *n. ant.*, non manent privata alio sustentante *c. ant.* et *n. cons.* Ideo enim præcise substantia panis fit substantia corporis Christi, quia ratio substantiæ panis tollitur adveniente substantia corporis Christi. Ad rationem additam respondeo, quod non obstante frequenti vocabulorum *substantiæ* et *naturæ* confusione, theologi non dicunt *naturam* panis mutari in *substantiam* corporis Christi, sed *substantiam* ipsam panis sic mutari. Materia autem et forma proprie sunt *natura*, nec dicunt substantiam, nisi ut *sibi relictæ* sine sustentante: et sic ut substantia panis fiat substantia corporis Christi, non requiritur quod ipsa materia et forma panis et singula eius elementa

naturam mutent, quasi materialiter corpus Christi eucharisticum constaret tot elementis quot fuerunt in pane, quod manifeste est absurdum et ipsi mysterio repugnat: sed requiritur et sufficit quod transferatur ratio substantiæ per hoc quod Christus realiter præsens secundum suam substantiam sustentet naturam illam: tunc enim, eo ipso, nulla alia erit in sacramento substantia nisi Christi, quum reliqua omnia, utpote sustentata, habeant rationem accidentium.

Dices. Si ita esset, corpus Christi esset subiectum illorum accidentium: sed hoc est falsum: et omnes theologi dicunt accidentia manere sine subiecto.

Respondeo *dist. M.* corpus Christi esset subiectum illorum accidentium quasi propriorum, iuxta ordinarium sensum vocabuli *n. M.*, esset subiectum in sensu longe alio, id est, esset sustentans supernaturale accidentium non suorum, sed panis *c. M.* et *contradist. min. n. cons.* Verum est, omnes theologos posuisse accidentia sine subiecto, id est *sine substantia panis,* et negavisse Christum esse subiectum ipsorum: sed ex ratione quam pro hac secunda parte adducunt, apparet eos solum hoc velle, quod accidentia illa non sint accidentia corporis Christi, sed panis. Sic S. Thomas (p. 3. q. 77. a. 1) dicit ea accidentia non esse in substantia corporis Christi ut in subiecto, *quia substantia humani corporis nullo modo potest his accidentibus affici; neque etiam est possibile, quod corpus Christi gloriosum et impassibile existens* ALTERETUR AD SUSCIPIENDAS HUIUSMODI QUALITATES. Hæc verba plane aperiunt, excludi a corpore Christi in statu naturali existente rationem subiecti, in quantum illa accidentia fierent ipsius: quod certe repugnat: sed quod corpus Christi fiat sustentans in suo statu sacramentali (in quo non manet sub suis accidentibus propriis) illa accidentia, ita ut non afficiatur, nec alteretur, hoc nullum habet inconveniens: et quoad rem aliquid æquivalens dicunt omnes; nam omnes fatentur accidentia virtute supernaturali servari in suo esse: nihil autem magis est obvium, quam tribuere hanc virtutem ipsi corpori Christi, quod sub iis accidentibus reperitur.

83. *Obiicies* 3°. Si materia et forma panis sustentantur quomodolibet a corpore Christi, non fiunt corpus Christi; nam quod sustentat differt ab eo quod sustentatur. Ergo non salvatur fides de hoc mysterio.

Respondeo *dist. ant.* non fiunt corpus Christi in quantum habent rationem naturæ *c. ant.*, in quantum habent rationem substantiæ *n. ant.* et concessa ratione *n. cons.* Fides non docet *naturam* panis mutari in corpus Christi, sed *substantiam* panis: et ideo mutatio illa vocatur *transsubstantiatio*, non vero *transnaturatio*. Quod autem natura maneat eadem, mutata substantia, constat ex eo quod non fiat in consecratione aliqua annihilatio, nec generatio, nec corruptio. Verba enim consecrationis: Hoc EST CORPUS MEUM non significant: *hæc natura composita sic vel sic, et habens tales vel tales proprietates, est corpus meum*: sed significant: *hæc substantia* sub sensibili panis natura latens *est corpus meum*. Sic igitur materia et forma panis, et singularum partium panis, in quantum dicunt passivitatem aut activitatem non mutantur: unde manet natura panis spoliata sua propria ratione substantiæ: et hoc est *transsubstantiari*.

Dices. Natura panis et substantia panis semper significavit unum et idem; quum natura panis sit substantialis. Ergo quando Ecclesia definivit transsubstantiationem, æquivalenter definivit transnaturationem substantiæ.

Respondeo *dist. ant.* natura panis prout supponitur in se primo subsistere *c. ant.*, prout ab alio sustentari supernaturaliter potest *n. ant.* et *cons.* Verum est quod communiter natura et substantia accipiebantur pro eodem: sed dicendo naturam pro substantia, includebatur in natura *ratio essendi in se primo*, sine qua substantia non habetur. Potuisset ergo Ecclesia uti vocabulo *transnaturationis* ad indicandum quod natura panis transiret ad alium statum, in quo privaretur ratione essendi in se: sed vocabulum eiusmodi studiose vitavit, ne daret motivum suspicandi, præter substantiam mutari ipsam naturam: et necessarium duxit, Spiritus Sancti ductu, creare novum vocabulum

prius inauditum, et dicere *transsubstantiationem*, ut omnes intelligerent, mutationem fieri in substantia non in natura. Cæterum etiam natura humana singularis et persona semper significavit unum et idem, quum natura hominis sit personalis: et tamen in mysterio Incarnationis videmus manere naturam singularem propria personalitate humana privatam, et personalitate divina subsistentem: similis ergo est ratio in Eucharistia: et ideo nulla oritur difficultas ex eo quod natura panis et substantia panis *extra miraculum* sumantur pro eodem.

84. *Obiicies* 4°. Nequit intelligi, quomodo materia et forma sibi coinexistentes essentialiter, possint privari ratione essendi in se. Ergo si perit ratio substantiæ panis, perit etiam natura.

Respondeo 1° hoc argumentum nihil valere in re supernaturali, in qua omnes agnoscunt superari penitus vires nostri intellectus: et si argumentum valeret, ad usuram retorqueri posset in eos, qui aliam quamlibet explicandi rationem inierunt; plerique enim ita explicant, ut pro omni nova difficultate recurrant ad novum miraculum: quod in nostra explicatione non est necessarium.

Respondeo 2° *trans. ant. n. cons.* Non enim agitur de tollenda simpliciter coinexistentia materiæ in forma et vice versa, sed agitur de tollenda ratione essendi in se *primo*, quæ tollitur per novam sustentationem, ut supra explicatum est, etiamsi materia et forma pergant sibi inexistere. Et idem accidit in mysterio Incarnationis: in quo non agitur de tollendo intrinseco complemento naturæ humanæ singularis, sed de tollenda eius *ultimitate.*

Respondeo 3° esse aliquem modum rem explicandi per similitudinem. Exempli causa, si angelus possit virtutem suam spiritualem ita externe coordinare, ut e pluribus punctis spatii agat actione sensibili in oculos vel in alia corporea, ut diximus in tractatu de substantia spirituali (n. 54), habebuntur totidem centra actionum locomotivarum, ex quibus eadem impressio orietur in nostris sensibus, ac si vera materiæ puncta existerent. Quodlibet autem eiusmodi centrum haberet totum id quod

requiritur ad materiam actuatam, *excepta ratione essendi in se primo,* quia non haberetur in omnibus et singulis punctis nisi una et eadem angelica substantia. Fateor, hanc non esse paritatem; sed nemo sanæ rationis paritatem postulabit.

85. *Obiicies* 5°, hanc explicationem esse novam, ideoque reiiciendam.

Respondeo, novas explicationes rerum difficilium esse laudabiles, quando et nullam habent oppositionem cum veritatibus cognitis, et dant faciliorem modum solvendi obiectiones adversariorum. Adde quod in hac materia non levis est causa novas explicationes quærendi, propter mutatas circa philosophiam naturalem sententias, et necessitatem resultantem conciliandi omnium ordinum veritates: cuius rei signum est, quod post derelictam physicam scholasticorum multæ aliæ novæ sententiæ circa hoc mysterium fuerint a viris doctis, nec temerariis, excogitatæ. Nec inepte, opinor, sed cum magnis fundamentis nostram opinionem protulimus, et quidem ita, ut aliorum sententiæ acquirant quodammodo novum robur intra limites mysterii revelati, licet corruere videantur ex qua parte naturalem philosophiam attingunt. Nam accepto fundamento dogmatis, omnia exegimus ad eius rationem, sicut omnes theologi fecerunt: sed quemadmodum liberum illis fuit explicare rem per philosophiam, qua tunc utebantur, ita nos vicissim nostra, quam veriorem putamus, uti posse iudicavimus.

Cæterum hæc nova explicandi ratio magis satisfacit, meo iudicio, quam veteres: 1° quia totum præstat quod aliæ: 2° quia melius idem præstat et perfectius; 3° quia magis concordat cum innumeris SS. Patrum et Scripturæ locutionibus; hostia enim consecrata passim vocatur *panis, panis vivus, panis verus, panis quem frangimus,* etc., quæ quum nequeant significare substantiam, accipi debent pro natura: 4° quia non contradicit physicæ rationali, seu metaphysicæ, scrutanti essentiam quantitatis realis et realium qualitatum: 5° quia cumulus mysteriorum ad unum mysterium revocatur una consecratione productum, cuius non repugnantiam possumus demonstrare contra incredulos. Ideo

nova hæc explicatio videtur dicenda et vere scientifica, et magis fundata, et magis intelligibilis*.

86. Ex dictis apparet, nullam esse necessitatem dicendi, quantitatem massæ (quæ est vera et intrinseca corporis quantitas) realiter distingui ab ea natura, quæ *sibi relicta* est substantia. Et quia omnis natura a philosophis consideratur ut sibi relicta, ideo simpliciter philosophi dicunt, quantitatem massæ non distingui realiter a substantia, quod debet intelligi de substantia *materialiter* sumpta, quum formalitas substantiæ, ut diximus, sit separabilis a quantitate, et ab ipsa natura reali quanta. Accepta autem sic substantia, patet quod quantitas massæ et est realitas et non realiter distinguitur a corpore, cui nihil reale addit: si enim realiter distingueretur, distinctio esset vel realis maior, vel minor, vel modalis. Non *maior,* quum nequeat separari multitudo realis elementorum a corpore quod ex illis componitur: non *minor,* quia quantitas massæ non refertur ad corpus sicut pars realis ad totum reale, sed sicut totum præcisivum ad totum adæquate sumptum; quum enim dicimus massam, non consideramus corpus ut habens alias proprietates, sed simpliciter ut constans tot partibus, præscindendo non ab aliqua illarum, sed a naturæ diversitatibus: nec tandem *modalis,* quia multitudo entium realium non est aliquis modus sui ipsius.

Dices. Si hoc verum est, quantitas massæ erit idem omnino ac substantia corporis materialiter sumpta: et tunc non erit accidens, nec deberet poni in prædicamento.

Respondeo, quantitatem massæ esse revera idem inadæquate ac substantiam *corporis singularis* materialiter sumptam, sicut diximus omnem qualitatem esse idem inadæquate ac *naturam singularem.* Sed sicuti qualitates sunt accidentia per compara-

* Scio quam caute in hac materia procedendum sit, reservata iis, ad quos pertinet de rebus fidei sententiam ferre, ultima approbatione vel reprobatione. Sed interim visum est utile proponere hanc explicationem theologis, ut eam expendant: fortasse enim invenient eam esse eiusmodi, qualem antiquiores theologi dedissent, si notionibus physicis perfectioribus usi fuissent.

tionem tantum ad naturam specificam, non ad singularem, ita etiam quantitas massæ est accidens per comparationem ad corpus ut simpliciter habens massam, non autem ut habens *massam hanc*. Nam habere simpliciter massam convenit omnibus corporibus ideo quia sunt in specie compositi; quantitas vero *hæc* vel *illa* massæ est accidentalis composito.

87. Hæc de quantitate sufficiant. Ex toto hoc tractatu resultat:

1°. *Inter omnia accidentia solam passionem recipi in subiecto physice, et modificare physice patientem.*

2°. *Actionem non esse in agente, sed ab agente, et non dici intrinsecam, nisi quia est ab intrinseco.*

3°. Ubi *et* quando *accidentalia non esse novas realitates entis, sed novas denominationes reales intrinsecas ab actione et passione reali accidentali profectas.*

4°. *Relationem realem habere subiectum de quo prædicetur, non autem subiectum cui inhæreat: et non esse novam entitatem physicam, sed ipsam entitatem sui fundamenti formaliter sumpti.*

5°. *Qualitatem realem accidentalem prædicari de natura specifica rei, non autem de natura singulari, in qua non existit ut accidens, sed ut constitutivum.* Unde subiectum *inhærentiæ* eius est *materia* compositi, subiectum vero *prædicationis,* seu attributionis, est *natura specifica* eiusdem compositi.

6° *Quantitatem dimensivam non esse nisi complexum relationum punctorum materialium in spatio, per quas determinatur quantitas spatii percurribilis inter terminos reales. Quantitatem autem massæ, sicut dictum est etiam de qualitate, non prædicari accidentaliter de corpore singulari, sed tantum de corpore ut est sub ratione specifica compositi materialis.* Sed non potest dici quod quantitas hæc inhæreat alicui subiecto, ut diximus de qualitate: et ratio disparitatis est, quia *qualitas est gradus formalis,* forma autem dicitur inhærere materiæ: contra *quantitas est gradus materialis,* et materia non habet subiectum, sed est ipsa subiectum aliorum. Unde quantitas massæ nullum habet subiectum inhærentiæ; sed tantum subiectum *attributionis,* quod est

corpus sub *specifica* ratione compositi consideratum. Et idem dicendum de quantitate voluminis.

Atque hic finem habeat tractatus de accidentibus; non quia non supersint plurima accuratius investiganda, sed quia brevitati cursus scholastici nos accommodemus oportet. Monendi tamen sunt philosophiæ studiosi, quod præsertim in hac materia, quæ est una ex difficilioribus, multum expedit adversariorum libros attente scrutari, quos etsi in pluribus refutandos credidimus, fatemur tamen profunditate et diligentia omnem facile nostri ævi philosophiam superare.

EXPLICIT VOLUMEN SECUNDUM.

INDEX.

Pag.

PRÆFATIO v

IV.

DE SUBSTANTIA SPIRITUALI.

Utilitas huius tractatus, eiusque divisio (n. 1) 3

CAP. I. DE ESSENTIALIBUS CONSTITUTIVIS SUBSTANTIÆ SPIRITUALIS.

Duplex modus quærendi constitutiva spiritus (n. 2) 4

Definitur actus intellectivus (n. 3) 5

Actus intellectivus primus et substantialis terminatur ad proprium esse intelligentis (n. 4) .... *ib.*

Analogia actus intellectivi et formæ substantialis materialis (n. 5)... 6

In substantia spirituali necessario habetur intellectus agens et intellectus patiens (n. 6)............................... *ib.*

Ex actu substantiali intellectivo resultat amor necessarius sui proprii esse (n. 7) 8

Amor ille primus est essentialis substantiæ intellectivæ (n. 8).. 9

Amor ille procedit non solum a cognoscente ut cognoscente, sed etiam ut sibi cognito (n. 9).......................... 10

Unum est *principium formale quo* talis processionis, licet duo sint *principia formalia quæ* (n. 10) 11

Ille amor est complacentiæ, et est simul appretiativus et affectivus (n. 11, 12, 13) .... *ib.*

Substantia spiritualis est ad similitudinem SS. Trinitatis (n. 14) 13

Substantia spiritualis est viva, et quomodo (n. 15) 14

Tria sunt in spiritu constitutiva metaphysica (n. 16).......... 15

Substantia quælibet spiritualis per seipsam individuatur (n. 17, 18, 19) 16

Possunt esse plura individua spiritualia eiusdem speciei, sive æqualem, sive inæqualem perfectionem habentia (n. 20–27).. 19

Pag.

CAP. II. De facultatibus substantiæ spiritualis.

Quædam prænotantur (n. 28) 32
Origo facultatum est tum actus substantialis tum eius terminus substantialis (n. 29) .... ib.
Facultates distinguuntur inter se secundum diversa obiecta formalia (n. 30) 33
Facultas intelligendi in quo consistat. Non est qualitas accidentalis, sed proprietas essentialis (n. 31–33) 34
In puro spiritu potentia passiva intellectus non est totaliter completa speciebus (n. 34) 41
Analogia motus intellectivi et motus localis (n. 35) 43
Distinctio inter intellectum activum et passivum est realis metaphysica (n. 36) 44
Purus spiritus habet vim abstractivam (n. 37) 45
Per quid constituatur facultas volitiva (n. 38) 46
Voluntas non est accidens substantiæ spiritualis, habet suam passivitatem, est sui domina (n. 39) 47
Opinio S. Thomæ de intellectus et voluntatis distinctione, et quod voluntas sit accidens (n. 40) 49
Perpenditur argumentatio S. Thomæ (n. 41, 42) 50
Intellectus et voluntas distinguuntur distinctione reali metaphysica, seu formali (n. 43) 57
Voluntas non est potentia cœca (n. 44) .... ib.
Spiritus movere potest intellectum alterius spiritus, positis quibusdam conditionibus (n. 45, 46) 58
Virtus illuminandi et virtus loquendi in puro spiritu non videntur differre (n. 47) 60
Spiritus nequit proxime, directe, et efficaciter movere voluntatem alterius spiritus ad volendum (n. 48, 49) 62
Spiritus potest corpora movere per se, sine ulla qualitate superaddita (n. 50) 64
Respondetur duabus obiectionibus (n. 51) 65
Explicatur actio spiritus in corpora (n. 52, 53) 67
Utrum possit spiritus se constituere in loco apparenter ad modum corporis (n. 54) 70
Vis informativa est ipsa substantia spiritualis ut terminativa sui ad corpus in potentia ad vitam (n. 55) 71
Actus quo anima informat corpus est actus naturalis, et facit unum per se naturale (n. 56) 73
Omnis spiritus habet sufficientiam, sed non omnis habet exigentiam informandi corpus (n. 57) 75

Pag.
Animæ humanæ, et aliæ substantiæ intellectuales, non differunt in specie substantiæ spiritualis (n. 58, 59) 77
Recapitulantur facultates spirituum (n. 60).................. 79
CAP. III. De operationibus facultatum spiritualium.
Actus immanentes et transeuntes, directi et reflexi (n. 61) 80
Explicatur actus intellectivus accidentalis (n. 62) 81
Species est obiectum formale actus (n. 63) .... ib.
Spiritus non actu intelligit omnia, quorum habet speciem (n. 64) 83
Transitus de uno actu intelligendi ad alium non est mutatio intrinseca intelligentis, quando non recipitur nova species (n. 65) .... ib.
Solvuntur quatuor difficultates (n. 66, 67) 85
Spiritus nequit actu plura intelligere, nisi ut sunt unum in toto (n. 68) 88
Purus spiritus multa intelligit discurrendo (n. 69, 70) .... ib.
Purus spiritus intelligit etiam componendo et dividendo (n. 71) 92
Purus spiritus potest errare intellectu (n. 72) 94
Explicatur in puro spiritu actus spontaneus complacentiæ (n. 73) 96
Obiectum volitionis liberæ est bonum utile (n. 74) 98
Spiritus habet libertatem arbitrii (n. 75) 99
Liberum arbitrium est proprie in parte appetitiva (n. 76)...... 100
Iudicium practicum non determinat nisi materiale volitionis liberæ (n. 77) 101
Voluntas, ut activa est, per actum volitionis non mutatur nisi terminative (n. 78–81) 104
Purus spiritus potest peccare voluntate (n. 82) 109
Purus spiritus potest acquirere habitus intellectuales et morales (n. 83) 110
Purus spiritus capax est habitus infusi (n. 84) 111
Intensitas actuum immanentium in puro spiritu pendet ab intensitate motuum receptorum in eius potentiis passivis (n. 85) 112
Notanda circa actiones spirituum transeuntes (n. 86).......... 113

V.

De homine.

Divisio tractatus (n. 1) 117
CAP. I. De composito ex spiritu et materia generatim.
Scopus et divisio huius capitis (n. 2) 118
Art. I. *De conditionibus possibilitatis compositi naturalis ex spiritu et materia.*
Non omnis materia apta est coniungi cum spiritu in unitatem naturæ (n. 3) .... ib.

Pag.

Solum corpus physicum, organicum, in potentia vitam habens est materia apta coniungi cum spiritu in unam naturam (n. 4) 119
Corpus in potentia vitam habens est terminus sub duplici ratione terminativus (n. 5, 6) 120
Corpus in potentia vitam habens habet suum proprium actum essendi, quem servat (n. 7) 125
Non omnis spiritus est de se aptus coniungi in unitatem naturæ cum materia bene disposita (n. 8) 126
Solus spiritus in corpore creatus est naturaliter aptus ad constituendam cum eo unam naturam (n. 9) .... *ib.*

Art. II. *De intrinseca constitutione compositi naturalis ex spiritu et materia.*

Anima se habet ad corpus ut actus ad potentiam (n. 10) 127
Anima est primus actus corporis in potentia vitam habentis (n. 11) 128
Anima est forma naturalis corporis (n. 12) .... *ib.*
Compositum ex anima et corpore est unum per se, etiamsi anima non det corpori esse corpus (n. 13) 129
Tale compositum constat anima et corpore ut partibus se complentibus in unum esse naturæ (n. 14) 130
Tale compositum est animal intellectivum (n. 15) 133
—— —— individuatur eo, quo constituitur (n. 16) .... *ib.*
—— —— est naturaliter persona (n. 17) 134
—— —— est ad similitudinem Creatoris (n. 18) 136

Art. III. *De facultatibus compositi ex spiritu et materia.*

Origo facultatum in dicto composito (n. 19) 137
Sensus agens, sensus patiens, amor sensibilis (n. 20) 139
Vis cognitiva compositi, et eius partes (n. 21–23) 140
Vis appetitiva, et eius partes (n. 24, 25) 146
Conscientia (n. 26) 149
Vires executivæ, et primo vis attendendi et reflectendi (n. 27–30) 150
Vires executivæ actuum transeuntium sunt duæ tantum (n. 31) 154
Vis communicativa idearum et affectuum (n. 32–36) 155
Vis motiva corporum (n. 37) 161

CAP. II. De natura et facultatibus hominis.

Materia huius capitis (n. 38) 163

Art. I. *De physicis constitutivis humanæ naturæ.*

Est in homine aliquid præter materiam et materiæ modificationes (n. 39–42) 164
Quod est in homine præter materiam est substantia (n. 43–47) .. 169

Pag.
Anima humana est simplex et spiritualis (n. 48–50) 179
Anima humana est completa in ratione substantiæ, sed complebilis in ratione naturæ humanæ (n. 51–54).............. 184
In homine est unica anima et hæc intellectiva (n. 55) 192
Anima est tota in toto corpore et tota in eius partibus (n. 56).. 195
Homo componitur ex anima et corpore tantum (n. 57) 196
ART. II. *De viribus cognoscitivis, quæ sunt in homine.*
Divisio facultatum (n. 58) 197
Vis primo apprehensiva habet pro obiecto quid sensibile simul et intelligibile (n. 59).................................. 198
Vis cogitandi, et eius partes (n. 60) 201
Vis recordativa, et eius partes (n. 61) 207
Sensus externi. Corpus non movet animam: explicatur origo sensationis (n. 62) 209
Distinctio sensuum secundum obiecta formalia (n. 63) 212
Certitudo sensuum (n. 64)............................... 218
ART. III. *De viribus appetitivis, quæ sunt in homine.*
Vis primo expressiva affectus (n. 65) 220
Vis volitiva libera, determinatio actus (n. 66)................ 222
Voluntas non determinatur a iudicio practico (n. 67) 224
Actus spontaneus completur in esse liberi per advertentiam et non positionem actus oppositi, ad quem habetur expedita facultas (n. 68–72) 227
Anima humana est libera (n. 73) 233
Libertas materialis et formalis (n. 74) .... *ib.*
Explicatur libertas consultationis (n. 75–78) 235
—— libertas electionis (n. 79, 80) 240
Solvuntur obiectiones (n. 81, 82) 242
Vis conservativa habituum affectivorum (n. 83).............. 243
CAP. III. DE ORTU, EVOLUTIONE, ET INTERITU HOMINIS.
Divisio capitis (n. 84)..................................... 244
ART. I. *De ortu hominis.*
Anima humana non existit ante corpus (n. 85) .... *ib.*
—— —— nec transit a patre in filium (n. 86, 87) 246
In fœtu non sunt tres animæ successivæ (n. 88, 89) 249
Anima intellectiva non infunditur dum fit receptio seminis in utero (n. 90)... 250
ART. II. *De hominis processu ad usum rationis.*
Quæstionis expositio (n. 91) 252
Idea tripliciter sumitur (n. 92) .... *ib.*
Idea habitualis dicit speciem impressam (n. 93).............. 253

Pag.
Idea habitualis nequit esse ita *directa*, ut nequeat fieri *reflexa* (n. 94) 254
Nulla imprimitur species sine actuali idea (n. 95) 255
Anima semper et essentialiter scit se esse: sed hoc non est habere ideam de se ipsa (n. 96) 256
Nulla idea alterius rei est animæ essentialis, licet naturaliter habeat ideas (n. 97) 258
Idea Dei non est essentialis intellectui humano (n. 98) 260
Nulla idea universalis est innata (n. 99) 261
Prima cognitio entis, quam habet homo, non recte dicitur idea (n. 100) 262
Primum quod homo scit esse præter suum subiectum est sui modificatio (n. 101) 263
Ex obiecto oritur immediate *notitia* entis determinati *secundum quod est* (n. 102) .... *ib.*
Per simplicem attentionem oritur *idea* entis determinati *secundum quid est* (n. 103) 264
Per abstractionem habetur idea referens rationem in concreto convenientem obiecto determinato (n. 104) .... *ib.*
Per præcisionem fit idea universalis (n. 105) 266
Notanda circa universalia (n. 106) .... *ib.*
Nulla est idea entis prorsus indeterminati (n. 107, 108) 269
De aliis ideis et de signis idearum (n. 109) 272
ART. III. *De resolutione humanæ naturæ.*
Causa mortis est in corpore, non in anima (n. 110) 273
Moriente homine, non perit anima (n. 111, 112) .... *ib.*
Anima humana semper durabit (n. 113) 278
Solvuntur difficultates (n. 114–119) 280

VI.

DE ACCIDENTIBUS.

Divisio tractatus (n. 1, 2) 289
CAP. I. DE ORIGINE ACCIDENTIUM.
Divisio capitis (n. 3) 290
ART. I. *De origine accidentium in substantia materiali.*
Elementum materiale est principium actionis, passionis, et multitudinis (n. 4) .... *ib.*
Elementum habet tria alia, quibus principiat alia tria accidentia (n. 5) 291
Primum est *quando* substantiæ suæ absolutum (*ib.*) .... *ib.*
Secundum est *ubi* suæ substantiæ absolutum (n. 6) 292

Pag.

Tertium est essentialis conspiratio horum duorum absolutorum ad coinexistendum sibi (n. 7) 293
Est in elemento imago Dei (n. 8) 294
Origo actionis et passionis, ubicationis et quandeitatis accidentalis (n. 9) .... *ib.*
Origo relationis, quantitatis, qualitatis, etc. (n. 10) 296

ART. II. *De origine accidentium in substantia spirituali.*

Substantia spiritualis est principium actionis, passionis et multitudinis (n. 11) 297
Spiritus habet alia tria accidentium principia, nempe *ubi* absolutum, *quando* absolutum, conspirationem utriusque ad coinexistendum (n. 12–14) 298
Spiritus non habet *ubi* locale ratione sui (n. 15) 301
Est in spiritu imago Dei (n. 16) .... *ib.*
Origo actus immanentis, passionis, ubicationis spiritualis et quandeitatis accidentalis: analogia inter motus intellectuales et locales (n. 17) 302
Societas inter spiritus (n. 18) 303
Origo actionis transeuntis (n. 19) 305

ART. III. *De origine accidentium in homine.*

Homo est principium actionis, passionis et multitudinis (n. 20) *ib.*
Homo habet alia tria accidentium principia, nempe *quando* absolutum informationis, *ubi* tum corporis ut recipientis animam, tum conscientiæ ut terminantis actum sui esse cognitivum, essentialem conspirationem inter hæc *ubi* et *quando* informativum (n. 21) .... *ib.*
Homo est ad similitudinem Dei (n. 22) 307
Origo diversorum accidentium in homine (n. 23) 308

CAP. II. DE ACCIDENTIBUS SIMPLICIBUS, SEU PRIMITIVIS.

Divisio capitis (n. 24) .... *ib.*

ART. I. *De actione.*

Actio est actuatio virtutis activæ (n. 25) 309
Actio est immediate a substantia agentis (n. 26) 311
Respondetur difficultatibus (n. 27–31) 313
Actio non est mutatio intrinseca agentis (n. 32, 33) 323
Conclusiones aliquæ (n. 34) 325

ART. II. *De passione.*

Passio est actuatio potentiæ passivæ (n. 35) 326
Potentia passiva est de se proxime parata ad patiendum (n. 36) 327
Passio est mutatio intrinseca patientis (n. 37) .... *ib.*

Pag.

Actus secundus accidentalis imitatur actum substantialem, habet materiam et formam, et est fundamentum relationis inter agens et patiens (n. 38) 329

Actus immanens an producat passionem (n. 39).............. 331

Art. III. *De quando et ubi.*

Perpenditur opinio Suaresii de *quando* accidentali, quod recte definitur *Terminus durationis absolutæ, in quo ens accidentaliter operatur* (n. 40) 333

Corollaria quatuor (n. 41) 335

Ubi accidentale est *Terminus spatii absoluti, in quo ens accidentaliter patitur* (n. 42) 336

Corollaria quatuor (n. 43) 337

Quando et *ubi* accidentalia sibi necessario coinexistunt, licet sub ratione contingente: et quid inde sequatur (n. 44).......... 338

CAP. III. De accidentibus complexis, seu resultantibus.

Divisio capitis (n. 45).................................... 340

Art. I. *De relatione.*

Relationis definitio, eiusque explicatio (n. 46)................ *ib.*

Entitas relationis est participatio duorum in aliquo uno (n. 47) 341

Relatio alia est realis, alia rationis (n. 48) 343

Relatio realis alia est transcendentalis, alia prædicamentalis (n. 49) *ib.*

Relatio prædicamentalis, alia est intrinseca, alia extrinseca: utraque continet quatuor genera (n. 50) 345

Quatuor genera relationum intrinsecarum (n. 51) 346

Quatuor genera relationum extrinsecarum (n. 52)............ 348

Distinctio specifica relationum (n. 53)...................... 349

Distinctio numerica relationum (n. 54) 350

Relatio intrinseca durat etiam pereunte termino, sed relatio extrinseca non item (n. 55) 351

Utrum relationes dividi possint in mutuas et non mutuas (n. 56) 354

Art. II. *De qualitate.*

Definitio qualitatis, et eius explicatio (n. 57) 357

In simplici elemento non est qualitas accidentalis (n. 58)...... 358

Origo omnium qualitatum in rebus materialibus petitur a natura componentium et modo compositionis (n. 59–61) 360

Qualitas potest intendi et remitti (n. 62).................... 363

Corollaria (n. 63).. 364

Qualitas tribus modis accipi potest (n. 64) 365

Qualitas ponitur in prædicamento ut est aliquid accidentale naturæ specificæ (n. 65)................................ 366

Quatuor sunt genera qualitatum (n. 66) 369

Pag.

ART. III. *De quantitate.*

Quantitas est id secundum quod res potest habere magis vel minus (n. 67) 370
Quantitas intensionis, extensionis, multitudinis (n. 68)........ 371
Quantitas prædicamentalis est discreta vel continua (n. 69) 372
Motus et tempus non sunt in hoc prædicamento (n. 70) 373
Essentiale constitutivum quantitatis est habere partes vel formales, vel virtuales, in quas dividi possit (n. 71) 374
Multitudo accipit unitatem a conspiratione partium in unum totum sive reale, sive mentale (n. 72) .... *ib.*
Numerus habet unitatem ab una formaliter mensuratione (n. 73) 375
Species numerorum sequuntur species mensurarum, quibus mensurantur (n. 74) 376
Numerus non habet speciem ab ultima unitate (n. 75) 377
Numerus, multitudo, pluralitas in quo differant (n. 76)........ 379
Multitudo non consequitur divisionem (n. 77) 380
Quantitas voluminis realiter distinguitur a substantia: sed quantitas massæ non realiter distinguitur a corpore, quod naturaliter (seu sibi relictum) est substantia (n. 78) 381
Digressio necessaria circa Eucharistiam (n. 79–85)............ 382
Concluditur quæstio de quantitate (n. 86) 395
Brevis recapitulatio de accidentibus (n. 87)................. 396



